SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
CONDITÆ A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

„Kant-Studien“
Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft
herausgegeben von P. Menzer und A. Liebert. Nr. 59

Hegels Gesellschaftsbegriff

und seine geschichtliche Fortbildung durch
Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle.

KOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Von

Paul Vogel
Prof. Dr. phil. Dozent am Pädagogischen Institut
in Leipzig.

Gekrönte Preisschrift
der Philosophischen Gesellschaft
in Berlin.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

Berlin.
Pan-Verlag Rolf Heise
1925.

51720

B
2750
.K28
1925
no.59

QJ70
H361
XV

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Otto Elsner, Berlin S 42

HERMANN SCHNEIDER

Dr. phil. Dr. med. Professor der Philosophie
und Pädagogik an der Universität Leipzig

in dankbarer Verehrung zugeeignet.

Inhalt.

	Seite
Einführung: Der Gesellschaftsbegriff	1
I. G. W. F. Hegels Gesellschaftsbegriff.	3
1. Die Bedeutung der Werke Hegels für dessen Gesellschaftsbegriff	5
2. Die Darstellung des Gesellschaftsbegriffes der „Grundlinien der Philosophie des Rechts"	6
3. Die Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes Hegels	63
4. Die Staatsidee der Rechtsphilosophie Hegels	73
5. Kritische Würdigung des Gesellschaftsbegriffes Hegels	86
A. Die Metaphysik des Gesellschaftsbegriffes Hegels	86
B. Die Sittlichkeit des Gesellschaftsbegriffes Hegels	89
C. Die Freiheit des Gesellschaftsbegriffes Hegels	92
D. Der Individualismus des Gesellschaftsbegriffes Hegels	94
E. Der Staat des Gesellschaftsbegriffes Hegels	98
F. Das Recht des Gesellschaftsbegriffes Hegels	101
G. Die Wirtschaft des Gesellschaftsbegriffes Hegels	107
H. Die klassische Nationalökonomie und der Gesellschaftsbegriff Hegels	115
6. Die geschichtliche Fortbildung des Gesellschaftsbegriffes Hegels	121
II. Lorenz von Steins Gesellschaftsbegriff.	123
1. Die soziologischen Hauptwerke Lorenz v. Steins	125
2. Die soziologische Verwandtschaft Hegels und Steins	126
3. Steins „menschliche" Gesellschaft	127
4. Steins Gesellschaftsprinzip	127
5. Die Philosophie des Gesellschaftsprinzips Steins	130
6. Der Individualismus des Gesellschaftsbegriffes Steins	132
7. Steins Philosophie der Arbeit	133
8. Steins gesellschaftliche Wertung des „Gutes"	137
9. Steins gesellschaftliche Wertung des Besitzes	138
10. Steins Philosophie des Proletariats	152
11. Steins Ablehnung des Kommunismus	154
12. Steins Begrenzung des Sozialismus	156
13. Die Freiheit des Gesellschaftsbegriffes Steins	158
14. Die Sittlichkeit des Gesellschaftsbegriffes Steins	160
15. Das Recht des Gesellschaftsbegriffes Steins	168
16. Die Wirtschaft des Gesellschaftsbegriffes Steins	175
17. Steins Erklärungsversuche des Gesellschaftsbegriffes	184
18. Die Staatsidee des Gesellschaftsbegriffes Steins	187
19. Der wirkliche Staat des Gesellschaftsbegriffes Steins	191
20. Steins soziologischer Hegelianismus	200

Seite

III. Der Gesellschaftsbegriff von Marx und Engels. 209

1. Der soziologische Gehalt der Werke von Marx und Engels.. 211
2. Marxens und Engels Abhängigkeit von Hegel..... 212
3. Marxens und Engels „menschliche" Gesellschaft 213
4. Das Gesellschaftsprinzip bei Marx und Engels 214
5. Die philosophische Grundlegung des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels 216
6. Marxens und Engels individualistische Begründung d. Gesellschaft 218
7. Marxens und Engels Philosophie der Arbeit..... 219
8. Der soziologische Sinn des „Kapitals" von Marx und Engels 224
9. Marxens und Engels Philosophie des Proletariats 233
10. Marxens und Engels Kommunismus 238
11. Die Freiheit des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels.. 240
12. Die Sittlichkeit des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels 245
13. Das Recht des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels ... 248
14. Die Wirtschaft des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels 252
15. Der Begriffsinhalt des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels 258
16. Der Staat des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels.... 263
17. Die Geschichtsphilosophie des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels 270
18. Der Hegelianismus des Gesellschaftsbegriffes Marxens u. Engels 288

IV. Der Gesellschaftsbegriff Lassalles. 303

1. Der soziologische Interessenkreis Lassalles..... 305
2. Lassalles Abhängigkeit von Hegel und Marx..... 305
3. Lassalles soziologische Nutzanwendung der idealistischen Philosophie 306
4. Lassalles dynamischer Subjektivismus als soziologische Grundlegung 307
5. Lassalles ontologischer Rationalismus als soziologische Ueberzeugung 309
6. Lassalles geschichtsphilosophischer Ontologismus als soziologische Grundlegung 310
7. Lassalles geschichtsphilosophische Kategorien als gesellschaftliche Bewegungsgesetze 311
8. Lassalles nationalökonomische Gesellschaftsbetrachtung..... 317
9. Lassalles rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen Bewegung..... 321
10. Lassalles Gesellschaftsbegriff..... 325
11. Lassalles Staatsbegriff..... 326
12. Lassalles Marxischer Hegelianismus 331

V. Der wissenschaftliche Systemwert des Hegel-, Stein-, Marxschen Gesellschaftsbegriffes. 333

Anmerkungen 373

Vorwort.

Die Abhandlung verdankt ihre Entstehung der anläßlich des einhundertundfünfzigsten Geburtstages Hegels gestellten Preisaufgabe der Philosophischen Gesellschaft in Berlin: Der Gesellschaftsbegriff Hegels und seine Wirkungen. Eingereicht wurde von mir nur der erste Teil der gegenwärtigen Arbeit, der sich auf die Darstellung des Gesellschaftsbegriffes Hegels beschränkte und die Wirkungen nur sehr flüchtig andeutete. Unter vier eingesandten Abhandlungen wurde meine Schrift von den vier Preisrichtern Herren Universitätsprofessor Dr. F. I. Schmidt, Professor Dr. Arthur Liebert, Dr. phil. h. c. Georg Lasson und Dr. Carl Engel mit dem Preise gekrönt. Nach längerer Pause entschloß ich mich, die geschichtliche Fortbildung des Hegelschen Gesellschaftsbegriffes durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle darzustellen. Die vorliegende Arbeit habe ich im Dezember 1923 abgeschlossen. Besondere Umstände, nicht zum wenigsten die wirtschaftlichen Schwierigkeiten verzögerten die Drucklegung. Ich danke der Kant-Gesellschaft, daß sie die Aufnahme dieser umfangreichen Arbeit in die „Kant-Studien" unterstützte, und der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft für die mir bewilligte Beihilfe.

Einführung: Der Gesellschaftsbegriff.

Die Grundbegriffe hochentwickelten Kulturdenkens haben ein gemeinsames Schicksal. Sie sind vieldeutig. Ihre Vieldeutigkeit ist begründet in den Elementen, die einen Begriff formen. Die Elemente, die den Ausbau eines Begriffes entscheiden, sind folgende: 1. der Gegenstand des Begriffes selbst, der an und für sich eine geschichtliche Entwicklung durchlebt; 2. die logische Struktur des Gegenstandes, die neben den durch die geschichtliche Entwicklung bedingten Variablen gewisse Urkonstanten in sich birgt; 3. die den Begriff formenden Denker, deren individuelle Geistigkeit etwas Einmaliges und Einzigartiges ist; 4. die Werthöhe der Denkformen und Denkinhalte der Zeit, der die Denker angehören; 5. hervorragende geschichtliche Ereignisse, die das Zeitdenken besonders stark beeinflussen; 6. das in die jeweilige Zeitepoche hereinragende traditionelle Denken, das eine jahrhunderte- oder jahrtausendealte Geschichte in sich schließen kann. Das Mischungsverhältnis dieser Faktoren bestimmt die Entwicklung und den Klärungsprozeß eines Begriffs.

Die Allgemeingültigkeit dieses Tatbestandes erstreckt sich auch auf den Gesellschaftsbegriff. Seine verschiedenartigen und verschiedenwertigen Bedeutungen sind auch dem vorwissenschaftlichen Denken geläufig. Am auffälligsten sind die unterschiedlichen Auffassungen des Gesellschaftsbegriffes hinsichtlich des Begriffsumfanges, der sich von der Zweiheit bis zur unberechenbaren Vielheit erstreckt. Aber auch die bis zur Grenze der Komik heranreichende Gegensätzlichkeit der Begriffsinhalte tritt deutlich hervor. Die Fülle der Unterschiede innerhalb eines einzigen Begriffs, die diesen doch nicht zu sprengen vermag, läßt sich nur begreifen mittels der ihnen allen gemeinsamen Bindung. Verdeutlichen läßt sich die einzelne Begriffsbedeutung durch die Gegensatzstellung zum Verwandten.

In der folgenden Abhandlung handelt es sich um die Grundbedeutung des Gesellschaftsbegriffes, die durch die Gegenüberstellung zum Staate ihr Gepräge empfängt. In diesem Sinne ist die Gesellschaft ein selbständiges, in sich begründetes soziales Gebilde, das

sich neben dem Staat und in einem mehr oder weniger scharfen Gegensatz zu ihm behauptet und seine Selbständigkeit bis zur vorübergehenden oder dauernden Auflösung des Staates steigern kann bzw. zu können wähnt. Die vielerlei Spielarten des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Staat sind für diese Begriffsauffasung bedeutungsvoll. Die Schwierigkeit der Bestimmung dieses Verhältnisses wächst durch die Vieldeutigkeit des Staatsbegriffes. Die Begrenzung durch den Staatsbegriff gibt dem Gesellschaftsbegriff eine engere Bedeutung. Diese Verengung ist nicht als eine Verkümmerung des Sinnhaften dieses Begriffs zu verstehen. Vielmehr beansprucht er neben dem Staatsbegriff die höchstausgebildete Kristallisationsform der Vergesellschaftung zu begreifen. Er will alle die sozialen Beziehungsformen umspannen, die sich in einigen oder allen kulturellen Einstellungen der Individuen äußern. Die „menschliche Gesellschaft" wird zum Träger aller objektiven Werte. Dem Reichtum der Sinnhaftigkeit des Begriffs entspricht die beziehungsreiche Komplexität desselben. Diese stellt der wissenschaftlichen Begriffsanalyse sehr schwierige Aufgaben, die bisher restlos nicht gelöst worden sind.

Eine Aufhellung des Begriffs ist auf systematischem und begriffsgeschichtlichem Wege möglich. Die Systematik des Begriffs erfordert die phänomenologische Erfassung der soziologischen Tatsachenbestände der von diesem Begriff umschlossenen Gesellschaft. Aus der Fülle der Variablen muß diese Phänomenologie die Konstanten herausarbeiten. Die phänomenologische Einstellung kann durch die psychologische, erkenntnistheoretische und metaphysische ergänzt werden. Die Begrenzungen der Aufgabe und die wissenschaftliche Eigenart des Soziologen bestimmen die Methode. Die systematisierende Forschung hat das Recht, wenn nicht die Pflicht, sich des Begriffsgeschichtlichen zu enthalten, es nur in kurzen Hinweisen zu streifen. Da aber alle systematische Forschung die Kontinuität des wissenschaftlichen Denkens voraussetzt und infolge des befangenen Zeitdenkens des Systematikers nie über Teillösungen hinauskommt, so verlangt die kritische Feststellung des begrifflichen Fortschritts eine Auseinandersetzung mit den begrifflichen Formulierungen der maßgebenden Forscher.

Der Gesellschaftbegriff im angegebenen Sinne ist durch den Marxismus zur Herrschaft gekommen. Die folgende Abhandlung will in einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung den Marxistischen Gesellschaftsbegriff als eine geschichtliche Fortbildung des Hegelschen und Lorenz Steinschen Gesellschaftsbegriffes darstellen. Sie glaubt damit auch der Klärung der wissenschaftlichen Fragestellungen der systematischen Gesellschaftslehre dienen zu können.

I. Teil:

G. W. F. Hegels Gesellschaftsbegriff.

1. Die Bedeutung der Werke Hegels für dessen Gesellschaftsbegriff.

Die ausführlichste und maßgebende Darstellung des Gesellschaftsbegriffes Hegels enthält der zweite Abschnitt des dritten Teiles der „Grundlinien der Philosophie des Rechts", die 1821 in Berlin erschienen. Mit der nüchternen Reife eines Fünfzigjährigen hat Hegel die in diesem Werke enthaltenen Gedanken geformt. Er selbst veröffentlichte nur noch 1827 die zweite und 1830 die dritte Auflage der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse". Der Umfang beider Fassungen ist nach der Angabe Georg Lassons im wesentlichen der gleiche. In diesem Werke wird der Gesellschaftsbegriff in zwölf Paragraphen dargestellt. Hegel bemerkt am Schlusse der Einteilung der zweiten Abteilung der Philosophie des Geistes, die vom objektiven Geist handelt, daß er sich hier kürzer als über die andern Teile fassen könne, da er diesen Teil der Philosophie in seinen Grundlinien des Rechts ausgeführt habe. Daselbst handeln 75 Paragraphen über den Gesellschaftsbegriff. In der ersten Ausgabe der Encyklopädie von 1817 werden nach dem Urteil G. Lassons im dritten Teil der Philosophie des Geistes, im dritten Kapitel, das von der Sittlichkeit handelt, die Gegenstände der Abschnitte „Familie" und „bürgerliche Gesellschaft" noch nicht näher erörtert[1]). 1812 und 1816 erschien die „Wissenschaft der Logik", auf die Hegel in der Vorrede der Rechtsphilosophie zwecks Begründung seiner philosophischen Methode verweist. Die metaphysische Bewußtseinsanalyse der „Phänomenologie des Geistes" von 1807 zergliedert in einigen Ausführungen der Lehre vom Geist in abstraktester Weise das geistige Gepräge des Menschen, mit dem es der Gesellschaftsbegriff zu tun hat.

Außer diesen Hauptwerken enthalten die vorphänomenologischen Arbeiten und zwar die politischen Schriften Hegels, ferner zwei rechtsphilosophische Abhandlungen und die theologischen Fragmente Gedankengänge, die die Gesellschaftslehre, besonders deren allmähliche Entwicklung aufhellen. Bereits der sechzehnjährige Gymnasiast Hegel machte sich Aufzeichnungen über grundlegende Rechtsbegriffe. Der Hauslehrer Hegel fertigte Entwürfe über die

Berner Finanzverfassung und Regierung, ferner über die Reform des Preußischen Landrechts, er machte Auszüge aus den englischen Zeitungen über englische Parlamentsverhandlungen, die Armentaxe betreffend, und er schrieb eine kritische Erklärung zu Stewarts Staatswirtschaft. 1798 entstand Hegels Schrift über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, 1802 die Abhandlungen über die Verfassung Deutschlands, und 1817 veröffentlichte er die Arbeit über die Verhandlungen der württembergischen Landstände. Von größerer Bedeutung als diese politischen Schriften für das Verständnis der Gesellschaftslehre Hegels sind die zwei rechtsphilosophischen Abhandlungen über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts von 1802 und das wohl um dieselbe Zeit entstandene System der Sittlichkeit. Besonders diese letzte Schrift gewährt einen Einblick in die Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes Hegels.

2. Die Darstellung des Gesellschaftsbegriffes der „Grundlinien der Philosophie des Rechts".

Die Rechtsphilosophie Hegels ist die ergiebigste Quelle für die Erfassung des Gesellschaftsbegriffes. Auch dieses Werk redet eine Sprache, die der Uebersetzung bedarf. Eine eingehende Darstellung dessen, was Hegel im zweiten Abschnitt des dritten Teiles der Rechtsphilosophie sagt, ist nicht vorhanden. Der dritte Abschnitt des dritten Teiles, der vom Staate handelt, hat viel mehr die Aufmerksamkeit auf sich gezogen als Hegels Gedanken über die Gesellschaft. Das ist kein Zufall. Hegels Staatslehre forderte die einen geradezu heraus zu begeisterter Zustimmung, die andern zu gereiztem Widerspruch. Wenn die Gesellschaftslehre wenig beachtet wurde, so weist das darauf hin, daß ihr die aufreizenden Momente fehlen.

Hegel stellt den Gesellschaftsbegriff mitten hinein in seine Rechtsphilosophie. Er betrachtet die Gesellschaft als ein rechtliches Gebilde. Das Recht ist im Sinne Hegels das Dasein des freien Willens[1]). Die Gesellschaft ist ein Ergebnis der Entwicklung der Idee des an und für sich freien Willens[2]). Mit der Uebertragung des Begriffes der Willensfreiheit auf den Rechtsbegriff greift der Gedankengang auf das Nachbargebiet des Sittlichen dermaßen hinüber, daß dieses in der Hegelschen Spaltung von Moralität und Sittlichkeit den Inhalt des zweiten und dritten Hauptteiles der Hegelschen Rechtsphilosophie ausmacht. Die Gesellschaft wird somit von Hegel nicht nur als rechtliches, sondern auch als ein sittliches Gebilde betrachtet. Er spricht ihr diesen Charakter zu gleichwie der Familie und dem Staat, zwischen denen sie der Idee nach steht. Es kommt Hegel bei alledem, was er über den Gesellschaftsbegriff sagt, auf den Nachweis an, daß die Gesellschaft eine Entwicklungsform des Sittlichen ist,

die einesteils die der Familie weit überholt, während sie andernteils die des Staates nie erreicht. Hegel scheidet scharf die beiden verwandten und schwer auseinanderzuhaltenden Begriffe Gesellschaft und Staat, die er in zwei umfangreichen, in sich selbständigen Abschnitten darstellt, womit er freilich nicht die Uebergänge zwischen beiden Begriffen leugnet.

Indem Hegel die Gesellschaft als eine Daseinsform des Sittlichen ansieht, stellt er sie zugleich ein in den Entwicklungsgang des Geistes schlechthin, den er den absoluten nennt. Aus der dem absoluten Geiste eingelagerten Gesetzmäßigkeit will er die Gesellschaft begreifen. Er weist dem geistigen Aufbau der Gesellschaft den richtigen Ort in der Entwicklungsgeschichte des Geistes an. Hegel will nicht die empirischen Gesetze suchen, die die auf der Erfahrung aufgebaute, metaphysikfreie Gesellschaftswissenschaft zu erforschen hat, sondern er stellt dar, wie der absolute Geist aus sich heraus gezwungen wird, das Gemeinschaftsgebilde der Gesellschaft zu organisieren. Er weist nach, daß die Regelmäßigkeiten des Gesellschaftslebens in notwendigen Entwicklungen des Geistes begründet sind. Hegel steigt herab von der Gipfelhöhe des absoluten Geistes bis in die Niederungen der harten Wirtschaftskämpfe und entdeckt auch dort das Walten dieses Einen Geistes, auf desen Entwicklung alles Dasein ruht. Ihm ist die Gesellschaft die Erscheinungsweise einer besonderen begrifflichen Geistigkeit. Die Lösung dieser philosophischen Aufgabe schließt nicht aus, daß Hegel ein reiches Erfahrungswissen verarbeitet hat und zu Ergebnissen gekommen ist, die auch für die Erfahrungswissenschaft wertvoll sind. Wenn ein Vertreter der empirischen Gesellschaftswissenschaft die ganze Betrachtungsweise Hegels ablehnen würde, so wäre das von seinem Standpunkt aus verständlich, aber er müßte doch anerkennen, daß der Philosoph verpflichtet ist, aus dem Wesen des Geistes heraus alles seelenhafte Dasein zu begreifen und den Zusammenhang aller Erscheinungsformen des Daseins mittels der Erkenntnis der allerletzten Voraussetzungen verständlich zu machen. Diese vorbereitenden Erwägungen ebnen den Zugang zur Gesellschaftslehre Hegels.

Hegel überschreibt den zweiten Abschnitt des dritten Teiles der Rechtsphilosophie mit den Worten: D i e b ü r g e r l i c h e G e s e l l s c h a f t. Dieser Ausdruck stammt nicht von ihm. Hobbes, Locke, Ferguson sprechen von der „civil society", ohne diesen Begriff scharf zu begrenzen. In der Bedeutung, die Hegels Sprachgebrauch enthält, sind drei Momente zu unterscheiden. 1. Das Wort hat einen zeitlichen Sinn. Es kennzeichnet die geschichtliche Zeitform der Gesellschaft, die sich im 17. und 18. Jahrhundert infolge der fortschreitenden wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Befreiung

von den Fesseln mittelalterlicher Gebundenheit besonders in England und Frankreich ausbildete. Hegels Gesellschaftsbegriff ist also nicht zeitlos, er redet nicht von der Gesellschaft schlechthin, auch nicht von der „menschlichen Gesellschaft". Hegel weist oft darauf hin, daß die Gesellschaft, von der er spricht, ein Ergebnis neuzeitlicher Entwicklung ist. Die Geschichtlichkeit seines philosophischen Denkens macht bei der ihm gegenwärtigen Welt halt. Die französische Revolution hatte dem Bürgertum die langerstrebte Herrschaft gesichert, so daß diese Bevölkerungsschicht den Charakter der Gesellschaft bestimmte. 2. Das Wort hat einen wirtschaftlichen Sinn. Es bezeichnet die Gesellschaft der Wirtschaftsform, die durch die sich immer mehr ausbreitende Industrie bestimmt wurde. 3. In dem Ausdruck ist der Sinn einer bestimmten soziologischen Auffassung lebendig, ohne daß Hegel sich diese kritiklos zu eigen machte. Es ist die das 17. und 18. Jahrhundert kennzeichnende atomistische summenhafte Gesellschaftsauffassung.

Hegel beginnt seine Untersuchung mit einer Bestimmung des Begriffes bürgerliche Gesellschaft. Er geht von zwei allgemein bekannten Tatsachen aus. Die bürgerliche Gesellschaft setzt sich zusammen aus Personen, von denen jede auf ihren eigenen Vorteil bedacht ist. Jede wird von Bedürfnissen bestimmt, die mit dem Zwange der Naturnotwendigkeit nach Befriedigung verlangen, die aber hinsichtlich der Art der Befriedigung der Willkür einen gewissen Spielraum lassen. Die zweite bekannte Tatsache ist die, daß in der bürgerlichen Gesellschaft jeder einzelne auf die andern, auf seine Mitbürger angewiesen ist, mit deren Hilfe er allein seinen Bedürfnissen leben kann. So sehr also in der bürgerlichen Gesellschaft jeder mit sich selbst beschäftigt ist, mit seinem eigenen kleinen Ich, so muß er doch naturnotwendig eben um seiner selbst willen, will er nicht zugrunde gehen, sich auch um die andern kümmern, auf diese Rücksicht nehmen, von denen jeder wieder auf seinen eigenen Vorteil eingestellt ist. So spielt sich in der bürgerlichen Gesellschaft das seltsame Schauspiel ab, daß zwei sich gegensätzlich zueinander verhaltende Prinzipien sich die Wage halten. Das eine Prinzip kann sich nur mittels des sich gegensätzlich zu ihm verhaltenden Prinzips behaupten. Die Selbstsucht kann sich nur mittels der Allgemeinheit geltend machen und befriedigen. Die Geistigkeit, die nur sich will, muß sich auseinandersetzen mit der Geistigkeit, die will, was alle wollen. Die Besonderheit muß um ihrer eigenen Zwecke willen sich der Allgemeinheit bedienen. Jeder ist angewiesen auf die andern, die denselben Bedingungen unterliegen wie er selbst. Die Einzelzwecke müssen durch die Form der Allgemeinheit hindurchgehen, um zu sich selbst zu kommen.

Diese Gedanken Hegels bewegen sich ganz auf dem Boden der Erfahrung. Sie kennzeichnen das geistige Gefüge der Gesellschaft. Es handelt sich in ihr um den uralten und ewig neuen Gegensatz von Individuum und Gattung. Hegel läßt den Gedanken klar hervortreten, daß die Gesellschaft auf einen Ausgleich des unaufhebbaren Gegensatzes angelegt ist.

Nach dem Bisherigen ergibt sich vorläufig: Die Gesellschaft ist das soziale Gebilde, in dem die selbstsüchtigen Zwecke des Individuums nur mit Hilfe der andern ebenfalls selbstsüchtigen Individuen befriedigt werden. Hegel verdeutlicht und vertieft diese Auffassung, indem er das Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zu Familie und Staat als die Differenz beider bestimmt. Dieses logische Verhältnis ist nicht als zeitliche Folge aufzufassen. Die bürgerliche Gesellschaft, von der Hegel spricht, setzt den Staat voraus, ist aus ihm heraus durch einen Differenzierungsprozeß entstanden. Diesen Differenzierungsbegriff, an dem der Metaphysiker Hegel sehr interessiert ist, auf den er geradezu die bürgerliche Gesellschaft zurückführt, umschreibt er nunmehr. Der Begriff des nur für sich sein wollenden und doch nicht für sich allein sein könnenden Individuums führt ihn zum Differenzbegriff hinüber. Die reich differenzierte bürgerliche Gesellschaft kann nur bestehen, wenn sie den Staat als Selbständiges vor sich hat. Sie ist eine Schöpfung der modernen Welt. Erst diese hat allen Bestimmungen der Idee ihr Recht widerfahren lassen. Mit dieser Auffassung meldet sich Hegels metaphysische Logik. Die Entwicklung aller Unterschiede, die der Geist aus sich erzeugen kann, vollzog sich in der geschichtlichen Zeit, da das Individuum seine selbständigen Rechte mit Erfolg geltend machte. Der Begriff der differenzierten bürgerlichen Gesellschaft nötigt Hegel, ihn vom Staatsbegriff abzudrängen und zwar von dem ganz äußerlichen Staatsbegriff, der im Sinne der atomistischen Staatsauffassung den Staat als eine Einheit verschiedener Personen betrachtet, die nur Gemeinsamkeit ist, der also mit der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfällt oder unter deren Niveau herabsinkt, denn Hegels Gesellschaft ist mehr als eine Anhäufung von Individualatomen.

Um die summenhafte Häufung aus dem Wege zu räumen und die Möglichkeit der Differenzierung ohne Aufopferung der Einheit verständlich zu machen, schiebt Hegel den Begriff der beziehungsreichen Bezogenheit vor. Diese befriedigt mit dem selbstsüchtigen Zwecke zugleich das Wohl der andern. Der besondere Zweck gibt sich die Form der Allgemeinheit. Diese Bindung an die Allgemeinheit, die regulativ wirksam ist, ermöglicht, daß alle Einzelheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen, daß die Wellen aller Leidenschaften ausströmen. Die

Bindung aller auseinanderstrebenden selbstherrlichen Kräfte an die Allgemeinheit ist die hineinscheinende Vernunft, denn das Sichauswirken der selbstsüchtigen Zwecke ist der immer das Allgemeingiltige wollenden Vernunft zuwider. Es waltet ein vernünftiges Gesetz im Austoben der selbstsüchtigen Zwecke gegeneinander. Jeder kann sein eigenes Wohl nur soweit fördern, als es die Rücksicht auf die andern erlaubt. Mathematisch gesprochen: Das wirkliche Wohl des einzelnen ist gleich dem beabsichtigten Wohl vermindert durch den Umfang der Rücksicht auf das Wohl derer, mit deren Hilfe es zustandekommt.

Welcher philosophische Tatbestand ist in dem Bisherigen enthalten? Die Begriffe der Hegelschen Logik Besonderheit und Allgemeinheit kehren oft wieder. Das Gesetz der notwendigen Rücksichtnahme auf die andern trotz der ausgesprochenen Selbstsucht faßt Hegel als den Ausdruck einer geistigen Gesetzmäßigkeit auf. Das Nursichwollen setzt dem Geiste eine Schranke, die seinem Wesen widerspricht, weil sie seine völlige Verkümmerung, seine Sichauflösung zur Folge hätte.

Noch mehr in die philosophische Terminologie Hegels wird die bisher entwickelte Philosophie der Gesellschaft in der Philosophie des Geistes, im dritten Teil der Encyklopädie eingekleidet, wo in § 157 der Gesellschaftsbegriff aus dem Substanzbegriff abgeleitet wird. Die bürgerliche Gesellschaft ist die sittliche Substanz, die sich darstellt in der relativen Totalität der Beziehungen der Individuen als selbständiger Personen aufeinander in einer formellen Allgemeinheit. Relative Totalität bedeutet: die unerschöpfliche, unendliche Fülle der Beziehungen kommt in ihrer Allheit innerhalb der zeitlichen Entwicklung nie zu Ende. Formell besagt: die Allgemeinheit innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft beschränkt sich auf die äußeren und äußerlichen Beziehungen, die freilich grundlegend sind für alle Bezogenheiten der objektiven Werte. Durch die Besonderung der Substanz in viele Personen, durch die für sich seienden Einzelheiten verliert die Substanz ihre sittliche Bestimmung, ihre absolute Einheit geht verloren, weil die Einzelzwecke das System der Atomistik begründen. Das Substantielle beschränkt sich auf den allgemeinen, vermittelnden Zusammenhang von selbständigen Extremen und von deren besonderen Interessen. Die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhangs ist der äußere Staat der bürgerlichen Gesellschaft, der zu unterscheiden ist vom modernen Vernunftstaat sowie dieser vom antiken Staat Platos. Uebereinstimmend mit diesem Gesellschaftsbegriff als sich entzweiender Substantialität in § 523 der Encyklopädie fügt § 157 der Rechtsphilosophie das Verbindende hinzu, das die Entzweiung doch wieder zu einer Ganzheit hindrängt. Die Bedürfnisse, die Rechts-

verfassung und die äußerliche Ordnung stellen die Verbindung her. Darum gliedert sich die bürgerliche Gesellschaft in die drei Systeme der Bedürfnisse, des Rechts und der Polizei.

Hegel folgert nunmehr in § 183 der Rechtsphilosophie zweierlei aus seinen beiden Gesellschaftsprinzipien: 1. Die bürgerliche Gesellschaft ist ein System allseitiger Abhängigkeit; 2. die gesellschaftliche Bewegung ist eine sittliche Entwicklung. Das Sittliche kommt zum Durchbruch mittels der Abhängigkeit. Die durch die Rücksicht auf die Allgemeinheit eingeschränkte Selbstsucht wird in das Sittliche hineingeschoben. Dieser Prozeß spielt sich unwiderstehlich wie ein Naturverlauf ab. Er schaltet den freien Willen nicht aus und vernichtet ihn nicht, nötigt ihn aber, aus seiner nur auf das eigene Ich gerichteten Bewegung herauszutreten. Dieses Sittliche steht unter dem Zwange der Bedürfnisse, ist aus der Not und der nur verständigen, weltklugen Ueberlegung entstanden. Insofern ist die bürgerliche Gesellschaft Not- und Verstandesstaat und dennoch eine sittliche Bewegung und nicht nur eine reine Naturgesetzlichkeit, was Schiller in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung annahm. Das Sittliche gestaltet sich innerhalb einer dreifachen Abhängigkeit: die Subsistenz, das Wohl und das rechtliche Dasein des einzelnen sind verflochten in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller.

Hegels philosophisches Interesse haftet an dem Nachweis, daß in der bürgerlichen Gesellschaft trotz und infolge des herrschenden Eigennutzes sich eine sehr bedeutungsvolle sittliche und geistige Entwicklung abspielt. Hegel erhebt diesen Vorgang in die metaphysische Begriffssphäre. Die gesellschaftliche Bewegung ist eine Teilentwicklung der Idee. Die bürgerliche Gesellschaft ist die Daseinsweise einer bestimmten begrifflichen Form der Geistigkeit. In ihr stellt sich dar die Entzweiung der Idee. Das Wesen der Idee ist die Einheit von Subjektivität und Objektivität. Diese beiden Momente fallen auseinander, werden beide relativ selbständig. Die Besonderheit erhält das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln. Jeder einzelne innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft lebt seiner Eigenart und seinem Eigenwohl und trachtet nach schrankenloser Ausnutzung seiner Eigenrechte. Und dennoch setzt sich neben der Besonderheit die Allgemeinheit durch. Sie ist Grund und notwendige Form der Besonderheit, sowie die Macht über sie und ihr letzter Zweck. Alles Eigenartige entwickelt sich aus der Unbestimmtheit und Allgemeinheit des Gattungsmäßigen, greift über sich selbst hinaus, ringt nach allgemeiner Anerkennung, setzt sich nur mittels der Allgemeinheit durch. Das Allgemeingültige ist mächtiger als die Besonderheit in ihrer Vereinzelung. So seltsam es ist, so hat gerade die relativ schrankenlose Entwicklung der individuellen Selbstsucht

ein System der Abhängigkeit geschaffen, in dem die Eigenart auf Schritt und Tritt für die Allgemeinheit einzutreten gezwungen ist. In dieser ganzen Bewegung betrügt sich ungewollt fortgesetzt das Individuum. Das ist die lachende Ironie der gesellschaftlichen Logik. Die Selbstsucht und das allgemeine Wohl stehen sich in der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber, sich gegenseitig miteinander messend und sich gegenseitig die Anerkennung abringend. Die Sittlichkeit verliert sich in diese ihre Extreme. Es ist in der bürgerlichen Gesellschaft die Entwicklung des Geistes soweit fortgeschritten, daß er sich in der unendlichen Fülle seiner Inhalte auseinanderfaltet und zugleich den Prozeß einleitet, der alle diese zu einer großen Einheit zusammenschließt. Diese Einheit ist abstrakt, nicht ein auf freudiger selbstgewollter Zustimmung beruhender, sondern ein von der weltklugen Verstandesabstraktion bewirkter Zusammenschluß. Es kommt in der bürgerlichen Gesellschaft noch nicht zu einer absoluten, sondern nur zu einer relativen Totalität der Versöhnung zwischen der Subjektivität und Objektivität, zwischen dem auf das einzelne und dem auf das Allgemeine gerichteten Willen. Es wirkt sich die sittliche Idee nur aus als innere Notwendigkeit innerhalb des Systems der selbstsüchtigen Zwecke, die die äußere Erscheinung der Idee innerhalb der Gesellschaft bilden. Die selbstgewollte entwickelte Freiheit fehlt noch [3]).

In einem Zusatz erläutert Hegel das Verhältnis zwischen Besonderem und Allgemeinem noch durch zwei Bemerkungen. 1. Die durch die Auflösung des Begriffs selbständig und frei gewordenen Momente binden und bedingen sich wechselseitig, obwohl es den Anschein hat, als ob das eine das andere fliehe. Hegel veranschaulicht diesen Gedanken an dem Beispiel der Steuerentrichtung, die anscheinend die Besonderheit schwächt, in Wirklichkeit sie kräftigt. 2. Die Allgemeinheit erhöht ihre Macht nicht, wenn sie die Kräfte der Besonderheit an sich zieht, etwa nach dem Vorbild des platonischen Staates. Besonderheit und Allgemeinheit sind nur durch- und füreinander und schlagen ineinander um und fördern sich gegenseitig [4]).

Hegel beleuchtet nunmehr die verhängnisvolle Tragweite der sittlichen Entzweiung, indem er ein dramatisch belebtes Bild von deren schmerzlichen und sehr ernsten Folgen entwirft, die das gesellschaftliche Individuum an sich erlebt. Dieses verlangt nach schrankenlosem Ausleben seiner Eigenart und verwickelt sich in schwere Gefahren. Indem es nach ungezügelter, nach allen Seiten sich auslassender Befriedigung seiner Bedürfnisse trachtet, indem es den Einfällen seiner zufälligen Willkür und den Launen seines subjektiven Beliebens allein zu leben sich hingibt, geht es in seinen Genüssen auf, zerstört sich selbst in ihnen und richtet des Geistes sittliche Bestimmung zugrunde, die sein Substantielles

ist. Die rastlose Begierde nach sich selbst verzehrendem Genuß hat außerdem die zerstörende Folge, daß sie den individuellen Geist in diesem sich selbst verlassenden, sich selbst untreu werdenden Leben dem Zufall ausliefert. Die unendliche Erregung der genießenden Selbstsucht verstrickt sich in durchgängige Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkür und erleidet die beständig zunehmende Beschränkung durch die Macht der Allgemeinheit, was zur Folge hat, daß die Befriedigung des notwendigen wie des zufälligen Bedürfnisses ganz dem Zufall überlassen bleibt. Die groben sozialen Uebelstände, in denen jene logische Folge sichtbar wird, sind das physische und sittliche Verderben der Ausschweifung und des Elends. Je mehr der einzelne sich so gebärdet, als ob er nur allein da wäre, um so mehr wird ihm die Hilflosigkeit, die Unselbständigkeit und das Elend zum Bewußtsein gebracht, das für ihn und die übrigen entsteht.

Diese soziale Konstellation ist das Kennzeichen einer bestimmten Zeit. Das Prinzip der gefahrvollen selbständigen Entwicklung der Besonderheit, das in § 124 das Recht der subjektiven Freiheit genannt wird, rückt Hegel in das Blickfeld weltgeschichtlicher Betrachtung. In diesem Zusammenhange erscheint das Prinzip als eine geschichtliche Kategorie, deren Gestaltung die Entstehung einer neuen Welt, einer neuen Gesellschaftsordnung ermöglichte. Als dieses Prinzip sich innerhalb der menschheitlichen Geistesentwicklung durchsetzte, da trat der Wendepunkt ein zwischen dem Altertum und der modernen Zeit. Dieses Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christentum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden. Das ist der soziologische Ort des Christentums, dessen gesellschaftsbildende Bedeutung zu erkennen sich Hegels Jugendarbeiten abmühen. Als das Eigenrecht des Individuums sich zum ersten Male Bahn brach, da gingen die alten Staaten unter. Sie waren nicht auf es angelegt, ihr Aufbau wurde zertrümmert durch die Sittenverderbnis, die das neue revolutionäre Prinzip verursachte. In den alten Staaten herrschten Gesellschaftszustände, die entweder patriarchalische und religiöse Verhältnisse bestimmten oder eine geistigere, aber einfache Sittlichkeit. Die zersetzende Reflexion des Selbstbewußtseins fehlte der antiken Geistigkeit. Es mangelte ihr die wahrhaft unendliche Kraft des modernen Geistes, der den Gegensatz der Vernunft, alle Denkunterschiede, die diese aus sich entwickeln kann, in der ganzen Stärke auseinandergehen, sie aber die Beschränkung ihrer einseitigen Vereinzelung fühlen und sie in die Einheit des Selbstbewußtseins sich zusammenschließen läßt. Platos Staat zeichnet sich aus durch die ideale Schönheit und Wahrheit seiner substantiellen Sittlichkeit, aber für die selbständige Besonderheit war in ihr kein Raum, obwohl sie in seiner Zeit bereits sich

geltend machte. Infolge dieses Mangels wurde er oft für eine verächtliche Träumerei des abstrakten Gedankens angesehen. Die griechische Welt und die griechische Philosophie ist über die substantielle Idee nicht hinausgekommen.[5])

Der Gedanke an den Staat Platos, dessen Korrektur der letzte soziologische Zweck Hegels ist, verleitet ihn in einigen Zusatzbemerkungen im Widerspruch zu dem von ihm entwickelten regulativen Gesellschaftsprinzip den Staat als die notwendige Ergänzung der bürgerlichen Gesellschaft zu postulieren. Zum ersten Male wird die wunde Stelle der Hegelschen Gesellschaftslehre sichtbar, die ihr in der geschichtlichen Fortbildung durch Hegels Schüler zum Verhängnis wurde. Die Störungen der gesellschaftlichen Harmonie durch die ausschweifenden, maßlosen menschlichen Begierden, die im Gegensatz zu der engbegrenzten Zahl der tierischen Instinkte und Bedürfnisse durch die Reflexionen sich unendlich vermehren, werden von Hegel anklingend an Rousseau so schwer bewertet, daß er den Staat zu Hilfe ruft. Dieser soll das Ganze so stark machen, daß die Besonderheit, die Unendlichkeit des Für-sich-seins, die durch das Recht der Idee sich zu differenzieren geheiligt ist, in Harmonie mit der sittlichen Einheit gesetzt wird.

Einheit als sittliche Identität, als sittliche Freiheit vermag das Besondere aus eigener Kraft nicht zu erreichen, obwohl es sich zur Totalität, zur Form der Allgemeinheit um seiner selbst willen naturnotwendig erhebt, die durch es bereichert, ausgeweitet und vertieft wird. Am substantiellen Gehalt des Allgemeinen ist das Besondere nicht interessiert, sondern nur an dessen zusammenhaltender, ausgleichender und es erhaltender Funktion.[6])

Die den einzelnen hart drückende naturnotwendige Einstellung in die Allgemeinheit hat trotzdem eine unermeßliche Bedeutung. Sie ist die unwiderstehlich wirkende Ursache des ganzen kulturellen Bildungsprozesses. Die Individuen müssen um ihrer selbst willen ihr Wissen, Wollen und Tun so gestalten, daß es auch von den andern anerkannt wird. Sie geben ihre Isolierung auf und machen sich zu Gliedern der Kette eines großen Zusammenhanges, sie hören auf, bloß Privatpersonen zu sein und bloß die beschränkte Geistigkeit ihres Einzel-Ichs sich zu erhalten. Dieser Vorgang ist gleichbedeutend mit der Bildung der Subjektivität in ihrer Besonderheit. Die Einzelheit und Natürlichkeit der Bürger der Gesellschaft wird durch die Naturnotwendigkeit wie durch die Willkür der Bedürfnisse zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens erhoben. Dieser Bildungsprozeß liegt im Interesse der Idee, der Bestimmung des Geistes, der aus dem Naturhaften der Bedürfnisse zu sich selbst zurückkehrt. Er

spielt sich an der Subjektivität ab, ohne daß er als solcher von ihr beabsichtigt und ohne daß er ihr zum Bewußtsein gekommen ist. Das Wissen und Wollen wird frei von dem einseitigen Druck des selbstsüchtigen Bedürfnisses und es macht sich los aus der Enge seines nur auf sich gerichteten Interesses. Die auf den persönlichen Vorteil eingestellten wirtschaftlichen Kämpfe sind das Walten der Idee, ein geistiger und sittlicher Befreiungsprozeß. Es hängt nicht vom Belieben des einzelnen ab, ob er sich bildet oder nicht. Er wird dazu gezwungen durch das Leben selbst, in dem er leben will. Der letzte Grund aber liegt in der Natur des Geistes selbst.

Zwei weitverbreitete Auffassungen werden von Hegel als irrig zurückgewiesen. 1. Die naturalistische Ansicht, es habe einmal der Mensch in einem unschuldigen und sittenreinen Naturzustand gelebt und die Bildung sei als etwas Aeußerliches und Verderbliches hinzugekommen. 2. Die grob eudämonistische Meinung, die die Befriedigung der Bedürfnisse, die Genüsse und Bequemlichkeiten des partikulären Lebens als absolute Zwecke, als den Sinn des Lebens betrachtet und die Bildung nur als Mittel für diese Zwecke bewertet. Der Irrtum des Naturalismus und des Eudämonismus erklärt sich aus der Unbekanntschaft mit der Natur des Geistes und dem Zwecke der Vernunft. Der Geist muß die Entwicklung durchlaufen, die in der Gesellschaft sichtbar wird, sonst verwirklicht er sich nicht. Wirklich sein ist für Hegel ungemein viel, ist der reife Abschluß einer langen Entwicklung des Geistes. Der Geist muß sich in sich selbst entzweien, muß sich beschränken in den Naturbedürfnissen und sich endlich machen in dem Zusammenhange dieser äußeren Notwendigkeit. Er muß es tun, um sich selbst Wirklichkeit zu geben. Bereits das erste, uranfängliche Heraustreten des absoluten Geistes aus sich selbst ist ein Widerspruch, wenn auch ein unabwendbarer, des Geistes und darum nicht ein glückseliger Zustand.[7]) Der Geist überwindet das Endliche, indem er sich in die Endlichkeit hineinbildet, und er selbst wird dadurch ein objektiv Daseiendes. Der Vernunftzweck ist im Widerspruch zum Naturalismus die Beseitigung und Aufhebung der Natureinfalt. Die passive Selbstlosigkeit, die Roheit des Wissens und Willens, die Unmittelbarkeit und Einzelheit, in die der Geist versenkt ist, muß weggearbeitet werden. Der Geist erwacht aus seinem Schlummer und befreit sich aus seiner Eingeschlossenheit in das Einzelwesen und erkennt seine Beziehung und Verwandtschaft der Geistigkeit der andern Einzelwesen. Der Geist kehrt wieder zu sich selbst zurück, indem er die Form der Allgemeinheit annimmt, die in der Verständigkeit enthalten ist. In ihr und der sich gegenseitigen Verständigung kommt es nur zu einem äußerlichen Erfassen des Geistes. Indem der Geist in das fremde Element eingeht, sich hineinversetzt und hineinverlegt in die Interessen der

anderen, wird ihm das Fremde das Heimische und ihm Gleiche und Verwandte. Der Geist hat es alsdann nur mit solchem zu tun, dem sein Siegel aufgedrückt und das von ihm erzeugt ist, nichts mehr vom Geiste nicht Er- und Verarbeitetes füllt das Leben im Gesellschaftszustande aus. Der Gedanke, der denkende Verstand gestaltet alles Stoffliche und so breitet sich die Form der Allgemeinheit über alles aus, und damit ist das würdige Element für die Existenz der Idee gegeben, es ist der Weg gebahnt zu einer Lebensgestaltung, durch die sich die höheren Formen der Geistigkeit bilden können.

Der gesellschaftliche Bildungsprozeß ist von grundlegender Bedeutung für die gesamte menschheitliche Geistesentwicklung. Er dient nicht etwa nur den ganz vorübergehenden kleinlichen Zwecken der Gesellschaft, sondern ihm ist eine absolute Bestimmung zuzusprechen. Er ist ein universeller Befreiungsprozeß, die Arbeit der höheren Befreiung, er ist der absolute Durchgangspunkt zu der geistigen, ebenso zur Gestalt der zur Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit. Die Besonderheit, die in der Gesellschaft das Herrschende ist, wird zum wahrhaften Fürsichsein, sie wächst sich aus zu einem wertvollen Inhalt des Geistigen, das so einen Reichtum von Inhalten in sich aufnimmt, die Besonderheit gibt sich eine unendliche Selbstbestimmung, sie geht nicht unter, sondern vollendet sich zur unendlich für sich seienden freien Subjektivität substantieller Sittlichkeit. Dieser gesellschaftliche Bildungsprozeß widerlegt die endämonistische Genußlehre, denn er selbst ist nichts als harte Arbeit des Subjekts gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens. Weil dieses Leben harte Arbeit ist, darum wird es als etwas Drückendes empfunden und diese Bildung mit den scheelen Augen der Ungunst angesehen. Aber nur durch sie wird der subjektive Wille objektiv und würdig und fähig, die Wirklichkeit der Idee zu sein, in sich und durch sich selbst das höchste Geistige darzustellen. Wenn sich die Besonderheit zu der Form der Allgemeinheit verarbeitet und heraufgebildet hat, so wird sie zum wahrhaften Fürsichsein der Einzelheit und sie stellt sich dar in der Sittlichkeit als unendlich fürsichseiende, freie Subjektivität, insofern sie die Allgemeinheit mit reichem Inhalt erfüllt und ihr die unendliche Selbstbestimmung gibt. Die Bildung ist viel mehr als ein praktischer Wert, als ein Mittel, für die Befriedigung der Lebensnotdurft und des Lebensgenusses, sie ist ein unendlicher Wert, ein immanentes Moment des Absoluten.[8])

Ins Landläufige übersetzt, ist gesellschaftliche Bildung das Zurücktreten der Zufälligkeiten der Besonderheit, Glättung der Besonderheit, die Unterordnung der zufälligen individuellen Eigenart unter die Natur der Sache, wahre Originalität, die die Sache hervorbringt, während die unwahre Bildung Abgeschmacktheiten annimmt. Bildung ist Scheidung der wertlosen und der wertvollen Inhalte der Individualität.[9])

Nachdem Hegel die Gesellschaftsprinzipien, ihr Verhältnis zueinander und die absolute Bedeutung ihres Ausgleichs dargestellt hat, faßt er alle Erscheinungen der Gesellschaft unter große Gesichtspunkte zusammen, die den bisherigen leitenden Gedanken entsprechen. Es handelt sich in der Gesellschaft um die Befriedigung der Bedürfnisse aller durch die Arbeit aller, sodann um Bindungen, die die Bedingungen sichern für das Zustandekommen der Arbeit im Sinne eines absoluten Bildungsprozesses und schließlich um Machtfaktoren, die alle störenden zufälligen Momente dieser Entwicklung zurückdrängen und die fördernden Momente begünstigen. Das System der Bedürfnisse, das System der Rechtspflege und das System der Polizei bilden das dreiteilige Gesellschaftsganze, das alle Aufgaben der Gesellschaft umfaßt.[10])

Inwiefern ist das System der Bedürfnisse Gegenstand philosophischer Betrachtung? Anscheinend handelt es sich im Leben der Bedürfnisse um ganz und gar subjektive Erscheinungen von einer unendlichen Mannigfaltigkeit, zwischen denen allgemeingültige Beziehungen nicht bestehen. Gibt es objektive Elemente des Wirtschaftslebens? Das Bedürfnis selbst ist etwas Subjektives als Aeußerung des Wollens, das sich geltend macht, das in die Außenwelt eintritt und sich objektivieren oder befriedigen will. Diese subjektiven Bedürfnisse sind freilich eine metaphysische Objektivität, insofern sie eine notwendige geistige Ausdrucksform sind, eine unentbehrliche Schranke der geistigen Entwicklung, die immer von neuem den Anstoß gibt, über sich hinauszugehen und sich aufzuheben. Die Objektivität der Bedürfnisse, die auf der körperlich-stofflichen Naturkausalität beruht, die biologische Objektivität erwähnt Hegel nicht, weil diese das Nichtgeistige der Bedürfnisse und in ihrer farblosen Allgemeinheit nicht das für die Entwicklung Entscheidende ist. Maßgebend für die Gesellschaftslehre ist die soziologische Objektivität in der Form der Befriedigung der Bedürfnisse. Diese fordert zweierlei: 1. äußere Dinge und 2. Tätigkeit in Form der Arbeit. An beiden haftet Objektives. Die äußeren Dinge, die der einzelne benutzt, sind auch das Eigentum und Produkt anderer Bedürfnisse und Willen und nicht nur Stoffliches schlechthin. Sie verdanken ihre Entstehung dem Zwang anderer Bedürfnisse. An ihnen haftet eine soziale Bezogenheit außer der metaphysischen, durch den Bedürfnischarakter

des Geistes bedingten Objektivität. Die Arbeit, die der Befriedigung der Bedürfnisse dient, ist als etwas Ziel- und Planvolles und Verständiges eine objektive Größe. Sollen die Bedürfnisse befriedigt werden, so muß die Subjektivität sich selbst verlassen und sich mit dem Außersichbefindlichen verständigen. Die Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse und die freie Willkür anderer zwingt die Besonderheit zu einer Auseinandersetzung und Verständigung mit der Allgemeinheit. Diese verstandesmäßige Durchdringung der Beziehungen zur Allgemeinheit ist eine geistige Gesetzmäßigkeit, die der Ausdruck der Vernünftigkeit ist. In der unaufhebbaren Wechselbeziehung zwischen den Bedürfnissen des einzelnen und der Befriedigung durch die Allgemeinheit scheint die Vernünftigkeit in die Welt der endlichen Dinge. Das Walten einer verständigen Vernünftigkeit ist der Schlüssel für das Verständnis der Gesellschaft und es nimmt dieser das Abstoßende eines bloßen Willkür- und Zufallsspiels und gibt ihr das Versöhnende und ihre wissenschaftliche Zugänglichkeit.

Die Wissenschaft, die die Gesetzmäßigkeit dieser verständigen Geistigkeit zu begreifen versucht, ist die Staatsökonomie. Sie hat das Verhältnis und die Bewegung der Massen in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit und Verwicklung darzulegen und darzustellen, wie durch die Inhalte, den Umfang und die Differenzierung der Bedürfnisse ein äußerst verwickeltes Kräftespiel der Massen verursacht wird, dessen gesetzmäßiger Verlauf der wissenschaftlichen Deutung bedarf. Diese Wissenschaft konnte erst entstehen, nachdem die mittelalterliche Gebundenheit vernichtet und aus ihrer Auflösung die moderne Gesellschaft entstanden war. Hegel nennt die drei klassischen Nationalökonomen Smith, Say und Ricardo. Als das Verdienstliche und Interessante dieser Wissenschaft rühmt er die Entwicklung einfacher Prinzipien aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die Ableitung des in der Sache wirksamen und sie regierenden Verstandes. Dieses Ergebnis hat etwas Versöhnliches an sich, insofern es innerhalb des Lebens der Bedürfnisse das in der Sache liegende und sich betätigende Scheinen der Vernünftigkeit erkennen läßt. Wer nicht mit der Gesichtsweite wissenschaftlicher Erkenntnis das Leben in der Gesellschaft betrachtet, sondern nur mit dem engbrüstigen Verstande subjektiver Zwecke und moralischer Meinungen, dem erscheint dieses Leben als ein fortwährender Anlaß zur Unzufriedenheit und moralischen Verdrießlichkeit.[11])

In ergänzenden Bemerkungen erläutert Hegel die zahllosen, durch Natur und Menschen bedingten Zufälligkeiten, die allein die Befriedigung der allgemeinsten Bedürfnisse der Ernährung und der Kleidung bestimmen. Es ist ein Wimmeln von Willkür und von anscheinend Zerstreutem und Gedankenlosem. Die Erkenntnis der Ge-

setze dieses anscheinend Regellosen ist eine wissenschaftliche Tat und ein ästhetischer Genuß, der das interessante Schaupiel genießt, wie die sich widerstreitenden Interessenkreise der Gesellschaft ineinandergreifen und alle Zusammenhänge rückwirken und die Interessenkreise sich gruppieren, sich gegenseitig fördern oder hindern, vergleichbar dem Anblick des Planetensystems, das immer dem Auge nur unregelmäßige Bewegungen zeigt, dessen Gesetze aber doch erkannt werden können.[12])

Hegel will nicht Staatsökonom sein, sondern Philosoph. Ihn interessieren nicht die empirischen Gesetze des Wirtschaftslebens, sondern die Formen der Geistigkeit, deren Ausdruck und äußere Erscheinung das Leben in der Gesellschaft ist. Zu diesem Zweck prüft er die Bedeutung der menschlichen Bedürfnisse für die geistige Entwicklung. Die allgemeinsten menschlichen Bedürfnisse sind tierisch und nichts spezifisch Menschliches. Mensch und Tier unterscheiden sich durch die Zahl der Bedürfnisse und Mittel der Befriedigung. Diese Unterschiede beruhen auf der geistigen Natur des Menschen. Die menschliche Geistigkeit reißt sich los von der Abhängigkeit der rohen tierischen Bedürfnisse. Die Zerlegung und Unterscheidung des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten, die verschiedene partikularisierte, damit abstraktere Bedürfnisse werden, ist ein geistiger Verfeinerungs- und Veredlungsprozeß. An ihm haben alle Menschen schlechthin teil in ihrer Gegensätzlichkeit zum Tier.[13])

Wohl bestehen Annäherungen zwischen Mensch und Tier, insofern auch bedeutsame Unterschiede im Tierleben da sind. Manche Insekten sind an eine bestimmte Pflanze gebunden, andere Tiere können in verschiedenen Klimaten leben. Dennoch überragt der Mensch bei weitem das Tier selbst in seinen allgemeinsten Bedürfnissen der Nahrung, Wohnung und Kleidung, die er entroht, seiner Natur anpaßt und vergeistigt. Er formt sie um durch die verständigen Erwägungen der Nützlichkeit, Zweckmäßigkeit und des Geschmacks und bildet durch die Reflexion weniger allgemeine Bedürfnisse aus. Dieser Vorgang ist ein Bildungsprozeß, der aus dem Allgemeinsten zunehmende Bestimmtheiten entstehen läßt. Mit der wachsenden Zahl der Bedürfnisse und der Gegenstände der Befriedigung schwächt sie die Begierde ab, sie enttiert, und die quälende Not vermindert sich. Der Mensch als Verstandeswesen befreit sich allmählich von dem harten Zwange der tierischen Natur, die als etwas Beglückendes anzusehen der Irrtum des Naturalismus ist.[14])

Hand in Hand mit der Vervielfältigung und Entrohung der Bedürfnisse geht die Vervielfältigung und Verfeinerung der Mittel und Weisen der Befriedigung der Bedürfnisse. Diese Mittel und Weisen werden selbst relative Zwecke, eins verdrängt das andere und immer

neue entstehen. Es ist ein ins unendliche fortgehender Prozeß, dessen Geistigkeit in der sich ständig steigernden Verfeinerung sich äußert, die darin besteht, daß durch die Tätigkeit des Verstandes immer neue Bestimmungen an die Bedürfnisse herantreten, mannigfache Aeußerungen eines und desselben Bedürfnisses entstehen und mannigfache Formen der Befriedigung des Bedürfnisses und daß dieser wachsenden Unterscheidung gemäß das Urteil sich verschärft hinsichtlich der Angemessenheit der Mittel zu ihren Zwecken. Die Engländer nennen das, was diesen unerschöpflichen und ins unendliche fortgehenden Verfeinerungsprozeß veranlaßt, comfortable. Jede Bequemlichkeit zeigt wieder ihre Unbequemlichkeit, und diese Erfindungen nehmen kein Ende.[15])

Die Enttierung der menschlichen Bedürfnisse ist nicht nur eine logische Entwicklung, die das begreifliche Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen bildet, sondern auch ein soziales und sittliches Werden, das darin besteht, daß die Bedürfnisse und die Mittel ihrer Befriedigung je länger je mehr ihren individuellen Charakter aufgeben und einen gesellschaftlichen Charakter annehmen. Diese Versittlichung und Vergesellschaftung ist ein Ausgleichungsprozeß zwischen den harten Realitäten der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, die ein Sein für andere sind und mittels der Arbeit, die immer auch dem anderen dient, zur gegenseitigen Rücksichtnahme nötigen. Je mehr die Bedürfnisse und die Mittel ihrer Befriedigung zunehmen, umso verwickelter wird die wechselseitige Beziehung der Individuen zueinander. Die einzelnen werden sich bewußt, daß sie ohne die andern nicht bestehen können, daß die Allgemeinheit die Individuen erhält. Diese Erkenntnis zwingt zur Anerkennung der Macht der Allgemeinheit und der gegenseitigen Abhängigkeit. Alsdann hören aber die Bedürfnisse und die Mittel ihrer Befriedigung auf, etwas Vereinzeltes, Individuelles zu sein, und sie werden konkrete, gesellschaftliche Bedürfnisse und Wesen der Befriedigung. Sie werden konkret, insofern sie aufhören, etwas vom einzelnen Ausgedachtes und Ausgeklügeltes zu sein. Würden die allgemeinsten Bedürfnisse in ihrer einfachsten Einfachheit verharren, so könnten sie nie in dem Sinne gesellschaftliche werden, als sie es in Wirklichkeit sind.

Der gedankliche Zusammenhang weist darauf hin, daß diese soziale Entwicklung zugleich eine hochbedeutsame sittliche, geistige, kulturelle Entwicklung ist, eine wertvolle Bereicherung des Menschlichen, auf der die Entstehung der Gesellschaft beruht als einer höchst bedeutungsvollen sozialen Lebensform, die auch den Staat grundlegend umgestaltet. Die Menschheit wäre ärmer und geschichtsloser ohne die Auseinanderfaltung der Bedürfnisse.

Die Vergesellschaftung infolge der gegenseitigen Abhängigkeit ist auch eine geistige Entlastung der unwesentlichen Dinge. Indem ein Interessenkreis in den anderen hineinspielt und ein unzerstörbarer Zusammenhang alle verkettet, indem alles aufs einzelne Gerichtete ein Gesellschaftliches wird, nähern sich und anähneln sich die einzelnen untereinander, geben die eigenen Ansichten und entbehrlichen Ueberlegungen bei Dingen auf, bei denen es nicht der Mühe wert ist, seine Einsicht zeigen zu wollen, so in der Art der Kleidung und in der Zeit des Essens.[16])

Die Vergesellschaftung des Bedürfnislebens ist eine aufsteigende Entwicklung, die einen höheren Menschentypus schafft. Die Vergesellschaftung der Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse stellt diese in den Dienst vieler oder aller und macht die Befriedigung der Bedürfnisse gleichförmiger, einförmiger, zugleich auch müheloser, zu einem leicht zu erledigenden Nebenzweck, so daß Kräfte für Höheres frei werden. Neben und trotz dieser Ausgleichung bleibt aber das Bestreben bestehen, sich vor andern auszuzeichnen, nicht in der Masse aufzugehen auch hinsichtlich der Befriedigung der Bedürfnisse, so daß nicht die Gefahr eintritt, daß infolge der Angleichung eine Erstarrung, eine völlige Lähmung des Wirtschaftslebens eintritt, insofern es sich nicht mehr lohnte, neue Erzeugnisse herzustellen. Da das eine gesellschaftliche Prinzip niemals das andere ertötet, so bleibt die Vervielfältigung und Verbreitung der Bedürfnisse ein unendlicher Prozeß.[17])

Der vergesellschaftete Mensch steht höher als der Mensch des sog. Naturzustandes. Das gesellschaftliche Bedürfnis ist etwas Edleres als das tierische Bedürfnis des Menschen, der einzig und allein an sich selbst denkt. Es ist eine Synthese, die Verknüpfung eines Zweifachen: des unmittelbaren oder natürlichen Bedürfnisses und des geistigen Bedürfnisses der Vorstellung oder der geistigen Durchdringung und Gestaltung. Die rohen Bedürfnisse haben sich verfeinert durch die Arbeit verständiger Erwägungen, durch den feine Unterschiede schaffenden und urteilenden Verstand. Im gesellschaftlichen Bedürfnis drängt die Geistigkeit des Verstandes das Nurnatürliche, das Nurtriebhafte zurück, sie befreit von der Gewalt der rohen tierischen Begierde. „Die strenge Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses wird versteckt." Die selbstgemachte Notwendigkeit gegenseitiger Anpassung, Verständigung und Anerkennung tritt an die Stelle der strengen Naturnotwendigkeit, die äußerliche Zufälligkeit wird vertauscht mit der inneren Zufälligkeit. Der vergesellschaftete Mensch ist der durch die Geistigkeit seines Verstandes sich von der Macht des tierischen Trieblebens loslösende Mensch, er ist das Ergebnis einer bedeutsamen geistigen Entwicklung. Die Vergesellschaftung ist nicht der Verlust einer paradiesischen Glückseligkeit,

ist nicht der Verlust, sondern der Erwerb der Freiheit. Es hat nicht einen sog. Naturzustand gegeben mit sog. einfachen Naturbedürfnissen, die befriedigt wurden mit Mitteln, die eine zufällige Natur unmittelbar gewährte, so daß der Mensch in Rücksicht auf die Bedürfnisse in Freiheit lebte. Solange der Mensch nur seinem Naturbedürfnis folgt und es unmittelbar befriedigt, steht er dem Tier ganz nahe. Er verharrt im Zustande der in die Natur versenkten Geistigkeit und damit der Roheit und Unfreiheit. Frei wird der Mensch erst dann, wenn der menschliche Geist aus seinem Schlummer erwacht, sich selbst denkend erfaßt, sich dem Natürlichen als von einem seinem Wesen nicht Entsprechenden unterscheidet und dieses Natürliche in bestimmender Weise beeinflußt.[18])

Obwohl das Leben in der Gesellschaft ein Befreiungsprozeß, eine aufsteigende geistige Entwicklung ist, die sich hoch über den rohen Naturzustand erhebt, so ist der Mensch in der Gesellschaft dennoch von sehr viel Unfreiheit umgeben. In der Gesellschaft ist nur eine beschränkte Freiheit möglich. Die Beschränkung ist begründet in den Ansprüchen der Besonderheit und in der unaufhebbaren Abhängigkeit von der Natur. Die Zwecke der Besonderheit bleiben bestehen trotz der Rücksicht auf die Interessen der Mitmenschen, sie ermöglichen nur eine „formelle" Freiheit. Die rohe Naturversunkenheit wird wohl aufgehoben, aber die Widerstände der stofflichen Natur nehmen in dem Maße zu, wie die Vervielfältigung der Bedürfnisse wächst. Die beständig fortschreitende Verfeinerung der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung und der Genüsse ist gleichbedeutend mit der Entstehung des Luxus. Dieser hat keine Grenzen, weil sich unendlich viele Unterschiede zwischen dem natürlichen und dem gebildeten Bedürfnisse ausbilden können. Die natürliche Folge ist eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not. Unendliche Widerstände innerhalb der stofflichen Natur müssen überwunden werden, damit die verfeinerten Bedürfnisse befriedigt werden können. Das entwickelte Leben in der Gesellschaft bringt dem Menschen in peinlich empfindlicher Weise seine Abhängigkeit von den äußeren Mitteln zum Bewußtsein, lehrt ihn, wie mühevoll es ist, diese zum Eigentum des freien Willens zu machen. Der Zynismus des Diogenes stellt sich in Gegensatz zu dem überfeinerten gesellschaftlichen Leben und der Verworfenheit desselben.[19])

In diesem gedanklichen Zusammenhang tritt die Auffassung zurück, daß der wachsende Widerstand die geistige Entwicklung fördert und geradezu bedingt. Unausgesprochen wird dem Naturalismus das Zugeständnis gemacht, daß dessen Meinung über die schweren Schäden der kulturellen Entwicklung nicht ganz unbegründet, wenn auch einseitig ist.

Der gesellschaftliche Bildungsprozeß offenbart sich in der Philosophie der Arbeit. Erst in der Gesellschaft entsteht Arbeit im vollwertigen Sinne. Nur dort, wo es partikularisierte Bedürfnisse gibt, d. h. solche, die sich durch einen fortgesetzten Unterscheidungs- und Scheidungsprozeß aus den allgemeinsten Bedürfnissen entwickelt haben und wo es sich darum handelt, diesen angemessene, ebenso partikularisierte Mittel zu bereiten und zu erwerben, ist die Arbeit da. Sie begreift alle die Tätigkeiten in sich, die das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für die vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigsten Prozesse spezifizieren. Die Arbeit ist in doppelter Hinsicht ein Vernunftwert. In ihr äußert sich die Verstandestätigkeit, die die Zwecke der Gesellschaft schafft, und die Geistigkeit, die diese Zwecke verwirklicht. Die Gegenstände, die der Mensch der Gesellschaft zur Befriedigung seiner Bedürfnisse gebraucht, sind nicht etwas rein Stoffliches, sondern etwas durch die menschliche Arbeit Veredeltes. An ihnen haftet ein Menschheitswert. Sie verdanken ihre Gebrauchsform menschlicher Ueberlegung und menschlichem Fleiß. Die menschliche Produktivität gibt ihnen ihren Wert und ihre Zweckmäßigkeit. Durch die Arbeit wird die ganze Natur in das Bereich des Menschlichen hineingezogen. Die Arbeit versittlicht die Natur.[20])

Die Arbeit ist ein philosophischer Wert, d. h. sie ist unentbehrlich für die Entwicklung des menschlichen Geistes. In der Arbeit wickelt sich ein doppelseitiger Bildungsprozeß ab, der theoretischen und praktischen Wert hat. Die theoretische Bildung entwickelt sich an der Mannigfaltigkeit der interessierenden Bestimmungen und Gegenstände, mit denen es das Leben in der Gesellschaft zu tun hat. Mit der Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse und der Mittel der Befriedigung derselben entsteht zugleich eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, ferner eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Uebergehens von einer Vorstellung zur andern und die Fähigkeit, verwickelte und allgemeine Beziehungen aufzufassen. Die theoretische Bildung der vergesellschafteten Arbeit ist eine materiale Bildung und eine Bildung des Verstandes, die beide die Sprachbildung tiefgreifend beeinflussen. Die praktische Bildung der vergesellschafteten Arbeit besteht in dem sich erzeugenden Bedürfnis und der Gewohnheit der Beschäftigung überhaupt, sodann in der Beschränkung des Tuns, die sich jeder einzelne in der Gesellschaft auferlegen muß, weil er sich auf die Bearbeitung eines bestimmten Stoffes notwendig einstellt. Diese Erziehung zur gewohnheitsmäßigen, auf bestimmte Einzelzwecke eingestellten Beschäftigung, die den Interessen der andern dient, übermittelt die Gewöhnung an objektive Tätigkeit und allgemeingültige Geschicklichkeiten, sie ist soziale Erziehung, die geregelte, gemeinnützige Arbeit wandelt den Menschen

so um, daß er erst durch sie zu einem höherwertigen sozialen Wesen wird. Ohne sie ist er ein fauler Barbar, der in Stumpfheit vor sich hinbrütet. Die Arbeit befreit den Menschen, erhebt ihn über die stoffliche Natur, indem sie ihn zum Herrn über sein Tun macht und ihn jede Sprödigkeit, die sich der Verwirklichung seiner Zwecke entgegenstellt, überwinden läßt. Die Arbeit als ein unentbehrlicher Bildungsprozeß ist ein absoluter Wert.[21])

Die vergesellschaftende Macht der Arbeit äußert sich in der Form der Arbeitsteilung. Diese ist das Ergebnis der Vergesellschaftung, Verallgemeinerung und Objektivierung der Arbeit, sie formt rückwirkend die ganze Gesellschaftsordnung um, je mehr besondere Bedürfnisse aus den allgemeinsten Bedürfnissen sich absondern, je mehr den neuentstehenden Bedürfnissen angemessene Mittel der Befriedigung sich nötig machen, um so mehr muß sich die Arbeit neu einstellen und neu gruppieren und Beschränkungen in Form von Teilungen infolge der Fülle von Aufgaben auferlegen. Die Produktion spezifiziert sich, die Arbeitsteilung tritt ein, der Arbeiter wird Spezialist. Dieses Spezialistentum und diese Arbeitsteilung macht das Arbeiten einfacher und die Geschicklichkeit und die Menge der Produktion größer. Die Arbeitsteilung vollendet die Vergesellschaftung der Arbeit und die Vergesellschaftung der Gesellschaft, denn sie macht die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen zur gänzlichen Notwendigkeit. Der einzelne wird ganz hilflos ohne den andern, seine Arbeit wird erst etwas durch die ergänzende Arbeit der andern. Die Arbeitsteilung bewirkt ferner die Mechanisierung der Arbeit, und diese ermöglicht im fortgeschrittenen Stadium die Einstellung der Maschine an die Stelle des Menschen.[22])

Hegel spricht von diesen höchst bedeutungsvollen Vorgängen mit der leidenschaftslosen Betrachtung, mit der er die unverrückbaren Grundlinien des geistigen Aufbaus der Gesellschaft kennzeichnet, die seinen Untersuchungen Ergebnisse von bleibendem Werte sichert. Er unterläßt es, da er zunächst an der Erfassung des Grundtatbestandes und seiner philosophischen Deutung interessiert ist, die segensreichen und nachteiligen, die aufbauenden und zerstörenden Folgen der Arbeitsteilung und Arbeitsmechanisierung zu nennen und zu bewerten oder gar in agitatorischer Weise hervorzukehren.

Der wertvollste und interessanteste philosophische Gehalt der Arbeitsteilung ist die dialektische Bewegung des Geistes. Indem die Arbeitsteilung die Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit vollendet, bewirkt sie, daß die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen umschlägt. Indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, produziert und erwirbt er für den Genuß der übrigen. Das ist die lachende Ironie des Geistes, der in der Gesellschaft sich das Leben gibt, daß er den einzelnen für

die andern tätig sein läßt, indem dieser sich einbildet, er diene nur sich selbst. Daß die subjektive Selbstsucht gegen ihren Willen in ihr Gegenteil umschlägt, indem sie in den Dienst der Allgemeinheit tritt, das ist die Dialektik. Das Besondere und das Allgemeine werden dermaßen ineinander verkettet, daß eine allseitige Verschlingung der Abhängigkeit aller die Folge ist.

Die Notwendigkeit, die in diesen Abhängigkeitsverhältnissen der Gesellschaft sich auswirkt, sichert einem jeden seinen Lebensunterhalt, insofern sie die Möglichkeit enthält, daß er durch seine Bildung und Geschicklichkeit sich einfügt in dieses allseitige Bedingtsein und an dem wechselseitigen Arbeitsaustausch teilnimmt. Dieser Arbeitsmechanismus der Gesellschaft ist ihr allgemeines, bleibendes Vermögen, von dem jeder einzelne zehrt und das durch die Arbeitsleistung eines jeden erhalten und vermehrt wird. Das allgemeine, bleibende Vermögen der Gesellschaft ist also nicht die Summe der Bodenschätze und austauschfähigen Waren, überhaupt nichts Stoffliches, Totes, sondern die Summe lebendiger, von einer verständigen Geistigkeit geleiteter Arbeitsenergien, die in wechselseitiger Abhängigkeit sich in ihrer Produktivität ergänzen.[23])

Der Anteil, den der einzelne durch seine individuelle Arbeitsleistung am Arbeitsmechanismus der Gesellschaft hat, bildet das besondere Vermögen. Es wird bestimmt durch den möglichen und wirklichen Beitrag des einzelnen für die Befriedigung der Bedürfnisse der Allgemeinheit. Die Möglichkeit der Teilnahme wird durch eine unmittelbare eigene Grundlage, „das Kapital" und durch die Geschicklichkeit bedingt. Das Wort Kapital bezeichnet in diesem Zusammenhange nicht einen stofflichen Besitz, sondern die Summe der natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen. Die Geschicklichkeit umfaßt die Entwicklungsmöglichkeiten der natürlichen Anlagen und ist abhängig von zufälligen Umständen der Umwelt. Die Entwicklung verläuft sehr verschieden gemäß der Mannigfaltigkeit der umweltlichen Zufälligkeiten und der Ungleichheit der von Natur gegebenen natürlichen Veranlagungen. Die unausbleibliche Folge ist eine weitgehende Verschiedenheit und Ungleichheit des Vermögens. Die Gesellschaft verdankt ihr Dasein dem Recht der Besonderheit. Wenn sie sich selbst nicht untreu werden will, so muß sie die Entwicklung der Unterschiede nach allen Richtungen und von allen Stufen der Begabung und Eigenart sich ungehemmt vollziehen lassen.

Die natürliche und entwickelte Ungleichheit der vergesellschafteten Menschen hat ihr letztes und unumstößliches Recht in der ideellen objektiven Begründung der Besonderheit des Geistes. Dieser entwickelt aus sich und in sich eine unendliche Fülle von Unterschieden, die ihm seinen reichen Inhalt geben. Die Ungleichheit der Geschicklichkeit, des Vermögens, wie auch der intellektuellen und moralischen

Bildung ist in der Wesensnatur des absoluten Geistes begründet. Die Forderung der Gleichheit ist eine Abstraktion des leeren Verstandes, ein Postulat, dem keine Realität und keine Vernunft entspricht. In der Gesellschaft besteht die Ungleichheit mit Recht. Jede Besonderheit will sich behaupten und erleidet eine Begrenzung nur insoweit, als es die Rücksicht auf die Allgemeinheit erfordert, mit der sie sich nur in diesem relativen Sinne identisch weiß. Insofern die natürliche und willkürliche Besonderheit sich in der Gesellschaft noch nicht zur vollendeten Einheit mit der vernunftgewordenen Allgemeinheit entwickelt, verharrt sie im Naturzustande, trägt sie den Rest des Naturzustandes an sich. Die bürgerliche Gesellschaft ist auf dem Wege zur Vernunftgestaltung, denn auch in ihr waltet eine immanente Vernunft, die ein organisches Ganzes von Unterschieden schafft. Obwohl die Besonderheiten sich in der Gesellschaft ungehemmt entfalten, so entsteht doch kein regelloses, die Ganzheit zerstörendes Durcheinander. Millionen Hände greifen ineinander und sind aufbauend tätig. Die Besonderheiten schließen sich in Gruppen und fügen sich zu gemeinsamem Werke zusammen.[24])

In diesem gedanklichen Zusammenhange macht sich das Individualitätsprinzip und der Versuch einer Ableitung desselben geltend. Die Begründung der Ungleichheit aus der Natur des absoluten Geistes nimmt dieser ihren verletzenden und gibt ihr einen versöhnlichen Charakter.

Die der Gesellschaft immanente Vernunft äußert sich in der Gegliedertheit der Gesellschaft in Stände. Trotz und infolge der unendlich verschiedenen Sonderinteressen schließen sich die beruflichen Gemeinsamkeiten zusammen. Der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Mittel für die Befriedigung der Bedürfnisse entspricht die unendlich sich verschränkende Bewegung der gegenseitigen Hervorbringung und Austauschung dieser Mittel. Dennoch enthalten diese zahllosen Unterschiede Gemeinsamkeiten in sich, die eine Annäherung vieler bewirken. Es bilden sich innerhalb der Gesellschaft allgemeine Massen heraus, die durch die Gleichheit ihrer wirtschaftlichen Lebensinteressen zusammengehalten werden. Der ganze Zusammenhang des Gesellschaftslebens gliedert sich in besondere Systeme der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung. Einem dieser Systeme müssen die Individuen zugehören, sofern sie als Glieder der Gesellschaft sich behaupten wollen. Diese Systeme sind die Stände. Deren Unterschiede ermöglichen den Schutz der Besonderheiten ohne Schädigung der Allgemeininteressen.

Jeder kann seiner individuellen Veranlagung gemäß entscheiden, auf welche Art er am allgemeinen Vermögen teilnehmen will. Aber es ist notwendig, daß die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzelunterschiede zu den allgemeinen Unterschieden der Stände sich gruppiert. Diese sind nächst der Familie die zweite Basis des Staates. Sie beschränken die Selbstsucht der Privatpersonen und erziehen den Sinn für die Allgemeinheit und bereiten ihn vor für das Verständnis des Staates, weswegen dieser die Ständebildung fördern muß. Die Stände sind logisch und sittlich begründet.[25])

Alle Unterschiede der Stände lassen sich auf eine logische Dreiheit zurückdrängen. Der substantielle Stand ist gekennzeichnet durch das unmittelbar Gegebene, das trotz der Bearbeitung im wesentlichen bei seiner Natur verharrt. Dem reflektierenden oder formellen Stand ist die verständig überlegte Bearbeitung eines sich gänzlich verändernden Stoffes wesenhaft. Der allgemeine Stand hat es weder mit dem Stofflichen, noch mit dessen Bearbeitung zu tun, sondern mit der Pflege der Interessen, die den Bestand und die Ordnung der Allgemeinheit aufrecht erhalten.[26])

Der substantielle Stand, der Stand der Ackerbauer, hat ein stoffliches und ein geistig-sittliches Substantielles. Der zu bearbeitende Boden ist im wesentlichen unveränderlich und kann gleichwie das, was er hervorbringt, ausschließendes Privateigentum werden. Die objektive Formierung, die planvolle Bearbeitung des Bodens zwingt wohl zu einer berechnenden Erwägung der Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs und der veränderlichen Beschaffenheit des Naturprozesses. Dennoch tritt die Reflexion, die verständige Ueberlegung, der eigene Wille des Ackerbauers zurück hinter die Naturbedingtheit der Arbeit. Im logischen Zusammenhange mit diesem stofflichen Substantiellen steht das sittliche Substantielle, das sich äußert in einer im wesentlichen unveränderlichen, sich gleichbleibenden Gesinnung und Sinnesart, deren Inhalt eine auf dem Zutrauen beruhende Sittlichkeit ausmacht, die so unmittelbar, so naturgegeben ist wie die, die sich in der Familie ausbildet.

Die Entwicklung des substantiellen Standes ist ein kulturgeschichtlicher Prozeß von ungeheurer Tragweite. Die Einführung des Ackerbaus ist der eigentliche Anfang der Staaten, die Aufhebung des ruhelosen Lebens des Wilden, die Einführung des Privatrechts, die Beschränkung der Geschlechterliebe zur Ehe, die Erweiterung des Bedürfnisses zur Familiensorge und des Besitzes zum Familiengute. Die Sicherung, Befestigung, Dauer der Befriedigung der Bedürfnisse sind Formen der Allgemeinheit, die Befreiung von der Fessel tierischer Selbstsucht, Gestaltungen der Vernunft und des absoluten Endzwecks. Darum widmeten die Alten der Einführung des Acker-

baus und den damit zusammenhängenden Institutionen religiöse Verehrung. Die kulturelle Entwicklung veränderte wohl die Bodenbearbeitung, nicht aber den substantiellen Charakter dieses Standes.

Hegel übersah nicht, daß die Oekonomie fabrikmäßig betrieben wurde und die einfachen Formen des Kleinbetriebs dem maschinellen und großkaufmännisch berechnenden Großbetrieb wichen, so daß der substantielle Stand sich in dieser Hinsicht dem Stand der vorherrschenden Reflexion näherte. Dennoch glaubte Hegels auch zeitlich begrenzte Erkenntnis, daß diese Entwicklung nicht so weit kommen werde, daß das patriarchalische Leben und die substantielle Gesinnung gänzlich verloren gehen, weil sich die Naturbedingtheit nicht aufheben und die daraus entstehende sittliche Gesinnung sich nicht beseitigen läßt. Hegel ahnte nichts von den umwälzenden sozialen Entwicklungen der Zukunft, die das patriarchalische Leben, die schlichte Sittlichkeit, das gottgläubige Zutrauen wie auch die daraus sich ergebende altadelige Gesinnung, die den kapitalistischen Raubbau verachtet, bis auf sehr bescheidene Ueberreste beseitigten.[27])

Der reflektierende oder formelle Stand ist der Stand des Gewerbes, der Stand der Formierung, der gestaltenden Bearbeitung der Naturprodukte, der Stand des self-made-man. Seine Arbeit bestimmt die Reflexion und der Verstand, die sinnende, gestaltende, erfindende geistige Tätigkeit. An Stelle der Naturbedingtheit bestimmt eine viel beweglichere Gebundenheit, die der Nachfrage, die durch vielerlei Umstände bedingt ist, die gewerbliche Produktion. Der Einfluß der Bedürfnisfrage bewirkt zwei ganz verschiedene Grundformen der gewerblichen Arbeit und eine Spaltung des Gewerbestandes in den Handwerker- und Fabrikantenstand. Die Arbeit des Handwerkers befriedigt einzelne Bedürfnisse in konkreterer Weise und auf Verlangen einzelner, stellt fertige Gebrauchsgegenstände in kleinen Mengen und in individueller Ausführung her. Die Arbeit des Fabrikanten hat den Charakter einer abstrakteren Gesamtmasse und dient einzelnen Bedürfnissen eines allgemeineren Bedarfs, stellt Massenartikel her in allgemeinerer Ausführung. Die der gewerblichen Ware anhaftende Bestimmung der Austauschung veranlaßt Hegel wohl, auch den Handelsstand dem Gewerbestand einzuordnen.

Mehr als die arbeitsteiligen Unterschiede interessieren Hegel die Verschiedenheiten der sittlichen Höhenlage der Stände. Den Gewerbetreibenden und den Kaufmann charakterisieren eine höher entwickelte Intelligenz, ein besonderes Selbstgefühl, das geschützt und beachtet sein will, darum der Sinn für Ordnung, Freiheit, rechtliche Zustände, die deswegen zuerst in den Städten gepflegt wurden, während den landwirtschaftlichen Stand ein weniger entwickeltes Denken und das Gefühl der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit kennzeichnen. [28])

Hegels Charakterisierung der Stände nennt zwar Unterschiede, die sich nie gänzlich aufheben werden, aber man merkt es ihr an, daß sie aus einer längstvergangenen Wirtschaftsepoche stammt. Bemerkenswert ist auch, daß Hegel die wichtigen nationalökonomischen Begriffe der Ware und des Geldes, deren feinere Analysen in der Fachliteratur ganze Bände füllen, nur im Vorübergehen erwähnt. Hegels Ergebnisse machen wegen ihres Verzichts auf die Untersuchung der feiner gearteten differenzierten Verhältnisse des unendlich formenreichen wirtschaftlichen Lebens nicht selten den Eindruck der Leere.

Wenig geklärt sind Hegels Aussagen über den allgemeinen Stand, der der bürgerlichen Gesellschaft zugesprochen und zugleich ganz in die Nähe des Staates gerückt wird. Es ist nicht Zufall, daß Hegel von diesem Stand in der Gesellschaftslehre weniger sagt als in der Staatslehre. Er gibt nicht einmal im einzelnen an, wen er zu diesem Stande rechnet. Er begnügt sich mit einer Umschreibung. Es ist der Stand, der die allgemeinen Interessen pflegt, der befreit ist von der direkten Arbeit für die Bedürfnisse, dessen Privatinteressen in der Regel vom Staat, vereinzelt durch das Privatvermögen befriedigt werden, dessen Sinn durch die Beschäftigung mit den allgemeinen Interessen eine bleibende Richtung auf das Allgemeine empfängt, der durch seine Tätigkeit das Leben der Gesellschaft in das Leben des Staates überleitet. Die Pflege der allgemeinen Interessen ist erfahrungsgemäß zumeist auch Brotarbeit und steht insofern auf gleicher Stufe mit den Arbeiten der bürgerlichen Gesellschaft, anderseits möchte sie Hegel ob ihrer staatlichen Bedeutung den übrigen Erwerbstätigkeiten überhöhen.[29])

Die soziale und sittliche Bedeutung der Stände läßt Hegel wesentlich bedingt sein durch deren Verhältnis zum Individuum. Zu diesem Maßstab leiten die geschichtlichen Unterschiede zwischen den Ständen des Altertums und denen der Neuzeit. Der versittlichte und vernunftgemäße Standesbegriff fordert, daß die Zugehörigkeit des einzelnen zu einem Stande letzthin, mögen auch Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß ausüben, durch die subjektive Meinung und die besondere Willkür entschieden werden. Die Gesellschaft würde ihrem Prinzip der Besonderheit untreu werden, wenn sie dieses Selbstbestimmungsrecht aufhöbe. Das Individuum, das sich einem Stande anschließt, will, daß sein Eigenrecht nicht verletzt, seine Arbeitsleistung als sein Verdienst und seine Ehre beurteilt wird. Die berufliche Tätigkeit hat demnach ein doppeltes Gesicht. Einmal macht sie den Eindruck einer inneren Notwendigkeit, insofern sie mit dem Zwange ausgeübt wird, der die Befriedigung der Bedürfnisse fordert und der in jener immanenten Vernunft liegt, die sich in dem Zusammenschluß zu Ständen geltend macht. Zum andern sieht sie aus,

als sei sie durch die Willkür vermittelt, als sei sie das Werk des subjektiven Willens, insofern jeder sich seinen Stand wählt. So versöhnt sich die Willensfreiheit mit der Vernunft- und Naturnotwendigkeit.

Diese sittlich freien Stände sind erst nach einer langen geschichtlichen Entwicklung entstanden, das Morgenland und die Antike kannten sie nicht. Wohl war ihnen die subjektive Besonderheit als wesentliches Moment aufgegangen, aber diese konnte sich in der Organisation des Ganzen keine Geltung verschaffen. Die Stände waren da, denn sie erzeugten sich objektiv von selbst, weil sie vernünftig sind. Aber die Zuteilung der Individuen zu den Ständen bestimmte im platonischen Staat der Regent und in den indischen Kasten die bloße Geburt. Die mangelnde organische Einfügung der subjektiven Besonderheit in die gesellschaftliche Ordnung hatte den Untergang der griechischen Staaten und der römischen Republik und die innere Verdorbenheit und vollkommene Degradation der lakedämonischen und indischen Gesellschaftsordnung zur Folge. Diese verderblichen und zerstörenden Wirkungen der subjektiven Besonderheit kehren sich um in belebende und fördernde Entwicklungen, wenn sie neben der objektiven Ordnung ihr Recht erhält. Die Gesellschaft bekommt alsdann eine ganz andere Ausweite, die denkende Tätigkeit entwickelt sich, Verdienst und Ehre wird dem einzelnen zuteil. Was in der allgemeinen Vorstellung Freiheit heißt, das ist die Anerkennung und das Recht der Willkür, durch die das vermittelt geschieht, was in der Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft notwendig ist. Der absolute Geist ist auch in den Willen der Individuen, er äußert sich in ihnen in unendlichen Ausstrahlungen, auch die Willkür ist ihm untertan. Es unterliegt jedes Individuum der Täuschung, als sei das Gesetz des Geistes sein eigener ganz urpersönlicher Wille.[30])

Hegels Logik belebt sich durch die klassische Orientierung seines Denkens.

Wird die Willensfreiheit nicht auch bei der freiwilligen Einfügung in einen Stand verletzt? Ist es etwa so, daß sich das Individuum auch in diesem Falle seiner Freiheit beraubt? Hegel verneint diese Fragen mittels der Kategorien seiner Logik. Die Realität wird erzeugt allein durch die Bestimmung, in der notwendig eine Beschränkung liegt. Das Individuum wird etwas, wird wirklich, tritt in das Dasein ein als bestimmte Besonderheit. Wirklich ist das objektiv Sittliche. Das Individuum, als Glied der Gesellschaft, muß, wenn es seine Bedürfnisse befriedigen will, eine Arbeit verrichten, die auch den andern dient. Würde es eine solche Tätigkeit nicht ausüben, so brächte es keine objektiven Werte zustande. Es würde nichts leisten, was der Allgemeinheit nützte und sie förderte. Das

Individuum muß, wenn es sich als Naturwesen behaupten und sich einen sittlichen Inhalt geben will, sich ausschließend auf eine der besonderen Sphären des Bedürfnisses beschränken. So überwindet oder beschränkt es seine Selbstsucht, tritt aus sich heraus und versittlicht sich. Diese Versittlichung erhebt sich nur dann über den Prozeß der immanenten Vernunft, wenn die Arbeit Gegenstand des freien Willens ist. Die sittliche Gesinnung, die sich in der freigewollten vergesellschafteten Arbeit äußert, ist die Rechtschaffenheit und Standesehre. Rechtschaffen und ehrenhaft ist, daß das Individuum sich aus eigener Bestimmung durch seine Tätigkeit, seinen Fleiß und seine Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der Gesellschaft macht und als solches erhält. Es sorgt für sich nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen und verschafft sich nur dadurch Anerkennung bei sich selbst und bei andern. In dieser Wertbestimmung durch das Allgemeine liegt das Sittliche. Dieses Sittliche des Gesellschaftslebens ist noch nicht das Sittliche des Staatslebens, denn an dem Allgemeinen, für das die Gesellschaft tätig ist, haftet noch das eigennützige Interesse der Individuen. Auch die Moralität greift in das Leben der Gesellschaft hinein, insofern subjektive sittliche Gefühle und Urteile, Reflexionen und Selbstbespiegelungen des eigenen Ichs das Handeln bestimmen.

Das abstrakte jugendliche Denken, das sich gegen die Berufswahl sträubt und sie als eine Beschränkung seiner allgemeinen Bestimmung und als eine bloß äußerliche Notwendigkeit ansieht, bleibt stehen an dem Allgemeinen und damit Unwirklichen und erkennt nicht, daß der Begriff in den Unterschied des Begriffs und seiner Realität und damit in die Bestimmtheit und Besonderheit tritt und das Allgemeine nur so Wirklichkeit und sittliche Objektivität werden kann.

Nur wenn der Mensch einem bestimmten Stande angehört, ist er etwas Substantielles. Eine bloße Privatperson ohne Stand steht nicht in wirklicher Allgemeinheit, in befruchtendem Verhältnis zu ihr. Auch ist es ein Irrtum, das Besondere für das Allgemeine zu halten, das Individuelle in seiner Einzigkeit als den absoluten Wert einzuschätzen und zu meinen, es sei eine Erniedrigung, in einen Stand einzutreten. Ein Dasein annehmen, das begründet ist in der Gesetzmäßigkeit des geistigen Lebens und dieses vertieft und mit wertvollen Inhalten erfüllt, das ist keine Beschränkung und kein Aufgeben der Individualität, sondern eine Bereicherung derselben.[31])

Hegel hat das größte Interesse an dem Nachweis, daß die Gesellschaft ein sittliches Gebilde ist. Auch das Leben, das in der Befriedigung der Bedürfnisse besteht, hat Raum für den sittlich freien Willen. Insofern die bürgerliche Gesellschaft jeden einzelnen seinen Neigungen und seiner Eigenart gemäß leben läßt, ist auch sie ein

Gebilde der Freiheit. Diese beschränkt sich freilich auf das Genügen der Besonderheit durch die Befriedigung der persönlichen Bedürfnisse. Die Befriedigung der persönlichen Bedürfnisse setzt das Eigentum. Sie schafft Verhältnisse, die das Eigentum aus dem Zustande des Unbeständigen, Gefährdeten, Sichauflösenden, Unbegrifflichen in den Zustand allgemeiner Anerkennung und bindender begrifflicher Fixierung überführen. Dieser Zustand gefühls- und gewohnheitsmäßiger oder begrifflich gebundener allgemeiner Anerkennung wechselseitiger Bezogenheiten in sich ruhender individueller Besonderheiten ist das Recht. Es erzeugt sich gleichzeitig mit der Wirtschaft. Der logische Aufbau der Gesellschaft zwingt zur Entstehung des Rechts. Das Recht ist eine wesentliche Vertiefung der in der Befriedigung der Bedürfnisse sich äußernden Freiheit, freilich noch nicht die an und für sich seiende Allgemeinheit, sondern nur die Abstraktion, die Form, die Vorbereitung der absoluten, vollendeten Freiheit, die im wissenden und bewußten Einssein und Sicheinsfühlen des individuellen Willens und des Allgemeinwillens absoluter Vernünftigkeit besteht. Die bürgerliche Gesellschaft ist als wirtschaftliches und sittliches Gebilde zugleich ein Rechtsgebilde, die Rechtsfrage ist für sie eine Lebensfrage.[32])

Wie entsteht und rechtfertigt sich das konkrete Recht? Es hat seinen Ursprung in der Wesensnatur des Geistes, die sich äußert in der Relativität der Wechselbeziehung der Bedürfnisse, in der unbestimmbaren Mannigfaltigkeit derselben, die ihre Reflexion in sich hat, nicht in äußeren Umständen, sondern im Wesen des Menschen schlechthin, in der unendlichen Persönlichkeit, in den unzähligen Möglichkeiten der Entwicklung der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung begründet ist. Daß diese Entwicklungsmöglichkeiten geachtet, nicht gehemmt werden, ist das Recht der Persönlichkeit schlechthin, das abstrakte Recht, das als ideelle Forderung zunächst nur besteht und die Gewähr seiner Verwirklichung nicht ohne weiteres in sich schließt. Dieses in der Geistigkeit des Menschen begründete Recht der Persönlichkeit hat einen Bildungsprozeß zur Folge, der alle Entwicklungsmöglichkeiten gewähren läßt. Sofern sich diese in die Wirklichkeit umsetzen, geht das abstrakte Recht in das konkrete über, es geht ins Dasein ein, es wird allmählich zu einem Allgemeinanerkannten, zu einem Gewußten und Gewollten. Das potentielle abstrakte Recht wirkt sich aus zu einem Funktionellen und Realen. Wenn diese Entwicklung die Klarheit begrifflichen Bewußtseins und bewußten Wollens erreicht hat, so erlangt das Recht Geltung und objektive Wirklichkeit. Geltung ist Sanktionierung des einzelnen durch die Form der Allgemeinheit. Das Bewußtsein des einzelnen in der Form der Allgemeinheit ist das Denken. Das

Denken gestaltet das begriffliche konkrete Recht. Die allgemeinste Allgemeinheit, zu der das Denken vordringt, ist die Geistigkeit des Menschen schlechthin ohne Rücksicht auf die Geistigkeit einer bestimmten Religion, Nationalität und anderer Zufälligkeiten. Das Gelten muß also im Menschen schlechthin begründet sein. Jeder einzelne wird als allgemeine Person aufgefaßt, worin alle identisch sind. Alle tragen trotz ihrer Besonderheiten das Gewand des Allgemeinmenschlichen an sich, der Mensch erkennt im andern den Menschen und achtet ihn als solchen um seiner Allgemeinmenschlichkeit willen. Dieses Bewußtsein, dem der Gedanke gilt, das in der Form der Allgemeinheit die Einzelheiten anerkennt, das das Allgemeinmenschliche zum Kriterium macht, ist von unendlicher Wichtigkeit und grundlegend für die Bildung des Rechts- und Freiheitsbewußtseins. Die Geltung des Allgemeinmenschlichen im Sinne Hegels ist nicht kosmopolitisch, in Gegensatz zu den Forderungen des konkreten Staatslebens zu deuten.

Das Recht ist nicht nur logisch, sondern auch in praktischen Nützlichkeitsinteressen begründet. Das Dasein des Rechts ruht in der Gesellschaft als einem System der Partikularität. Die partikularen Interessen würden sich aneinanderstoßen, hemmen und teilweise vernichten, wenn nicht ein Ausgleichendes und Regulierendes da wäre. Das Recht ist nicht etwas zufällig von außen Hinzutretendes, sondern etwas mit und aus dem Leben der Bedürfnisse sich gleichzeitig Entwickelndes. Das Recht wird erlebt zunächst nicht als eine Form höherer Geistigkeit, sondern als eine äußerliche Notwendigkeit zum Schutze für die Besonderheit. Wohl ist das Recht im Wesen des Geistes begründet, dennoch würde es sich nicht verwirklichen, wenn es nicht nützlich für die Bedürfnisse wäre. Das Geistige der wirklichkeitsoffenen Logik Hegels entwickelt sich, indem es seinen Weg hindurch durch das Sinnliche nimmt. Wenn das Sinnliche nicht mehr nur das Unmittelbare an sich trägt, wenn hinreichend Anreize zum Denken da sind, bildet sich der Gedanke des Rechts. Erst wenn die Entwicklung soweit vorwärtsgeschritten ist, daß das Gegenständliche in Anpassung an die Form der Allgemeinheit gestaltet wird, daß der einzelne nicht bloß das will, was sein Eigenwille will, sondern das, was die Willen der Allgemeinheit wollen, erst dann entsteht das Recht. Wäre der Mensch bedürfnislos oder befriedigte die Natur mühelos alle seine Bedürfnisse, so könnte er das Recht entbehren. Erst die Vielheit der Bedürfnisse und die Verschlingung der Weisen der Befriedigung derselben machen die Bildung der Gesetze möglich.[33])

Das Recht ist für die Gesellschaft unentbehrlich und hält als wirkliche Macht die widerstreitenden Interessen dieser Lebensformen zusammen. Zu diesem Zwecke müssen zwei Bedingungen erfüllt sein:

Das Recht muß allen, die es angeht, bekannt, Gegenstand des Wissens, des Gewußtwerdens sein, und es muß die Macht der Wirklichkeit haben, es muß gelten, als Allgemeingültiges gewußt werden. Als Rechtsgemeinschaft vergeistigt und versittlicht die bürgerliche Gesellschaft den selbstsüchtigen sinnlichen Charakter des Bedürfnislebens und wächst sie über ein naturwüchsiges Wirtschaftsgebilde hinaus, denn das Recht ist wohl bedingt in seiner Entwicklung durch die sinnliche Natur des Menschen, letzthin begründet aber in der sittlichen Freiheit seiner Geistigkeit.[34])

Eine beherrschende Macht wird das Recht erst durch seine begriffliche Geistigkeit. Das Recht muß Gegenstand der denkenden Vernunft sein und in die Form des Gesetzes eingehen, damit aus dem Ideellen, aus dem Ansichseienden eine reale Macht wird. Das Gesetz ist die Objektivierung des Rechts. Die Objektivierung ist eine gedankliche, begriffliche, allgemeingültige Bestimmung, die jedermann mitteilbar ist. Durch diese Bestimmung wird das Recht positives Recht. Seine Allgemeingültigkeit ist gleichbedeutend mit der denkenden Erfassung des Rechts, denn das Denken bringt etwas als Allgemeines zum Bewußtsein, gibt einem geistigen Inhalt die einfachste Form und seine endgültige Bestimmtheit. Beim Gesetzgeben handelt es sich nicht nur darum, daß etwas als die für alle gültige Regel des Benehmens ausgesprochen wird, sondern das Wichtigste ist die Erkenntnis des Inhalts in seiner bestimmten Allgemeinheit. Ein Rechtsgesetz in diesem Sinne ist etwas anderes als ein Gewohnheitsrecht und als ein Gesetz in der Form des Instinktes. Auch im Tierreich läßt sich ein Leben nach Gesetzen erkennen, aber das Tier trägt das Gesetz nur als Instinkt in sich. Gewohnheitsrechte gibt es nur unter Menschen, darum können auch sie als Gedanken sein und gewußt werden. Aber das Wissen der Gewohnheitsrechte ist ein subjektives und zufälliges Wissen, ohne die Bestimmtheit der begrifflichen Erkenntnis, es ist allgemeiner gehalten und es hängt vom Zufall ab, ob es allen bekannt wird. Der angebliche Vorzug größerer Lebensnähe braucht den Gewohnheitsrechten nicht allein zuzukommen, denn geltende Gesetze hören dadurch, daß sie geschrieben und gesammelt sind, nicht auf, Gewohnheiten zu sein. Die Empfehlung fürs Leben im alltäglichen Sinne verursacht im Logiker Hegel ein unbehagliches Gefühl, weil das, was gemeinhin Leben genannt wird, zumeist etwas Lebloses, Gedankenloses, Totes ist. Auch Gewohnheitsrechte werden von einem Volke, das nur zu einiger Bildung gediehen ist, gesammelt und zusammengestellt. Sie bilden alsdann ein unförmliches, unbestimmtes, lückenhaftes Sammelwerk. Ein Gesetzbuch im strengen Sinne faßt die Rechtsprinzipien in ihrer Allgemeinheit und in ihrer Bestimmtheit denkend auf. Als abschreckende Beispiele einer Gesetzessammlung nennt Hegel Englands Landrecht und die

spätere römische Rechtspflege, die eine ungeheure Verwirrung verursachten. Subjektive Auffassungen treten an die Stelle der fehlenden objektiven Bestimmungen. Im Gegensatz zu Savignys Schrift: „Vom Berufe unserer Zeit zur Gesetzgebung" müssen einer gebildeten Nation und einem juristischen Stand die Fähigkeit zugesprochen werden, den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, ihn denkend zu fassen und aufs Besondere anzuwenden.

Das logische Interesse an der begrifflichen Form des Rechtsgesetzes verleitet Hegel zu einer breiten, fast ermüdenden Darstellung. Er arbeitet die Unterschiede heraus zu den nichtgewußten Gesetzen der Weltenkörper und zu den nichtgewußten Trieben, Sitten, Gefühlen, die wie Gesetze die Barbaren regieren. Ein geltendes allgemeingültiges Gesetzesrecht muß frei sein von allem Zufälligen der Empfindung, des Meinens, von der Form der Rache, des Mitleids, der Eigensucht. Die willkürliche Auslegung des Rechts kann nur die Zucht des Auffassens verhindern. Die Objektivität der Gesetze hat ihre Grenze in der einmaligen Besonderheit der Anwendungsfälle. Die Folgen dieses scheinbaren Mangels sind die Kollisionen bei der Handhabung der Gesetze. Denkt man sich diese hinweg, so bleibt eine durchaus maschinenmäßige Ausführung der Gesetze übrig, die aber der begrifflichen Geistigkeit derselben widerspricht. Diese erfordert bei der Anwendung der Gesetze eine denkende Erwägung von Fall zu Fall, die jede willkürliche Auslegung von seiten des Richters ausschaltet. Im Gewohnheitsrecht wird die Uebereinstimmung mit dem Subjekt zu stark und einseitig bewertet. Nur das Recht als logisches System entspricht des Menschen Würde. Die Zusammenfassung der unendlichen Menge vorhandener Gesetze in ein konsequentes System betrachtet Hegel auch als eine Forderung des unendlichen Systematisierungsdranges seiner Zeit.[35])

Hegels rechtsphilosophische Erwägungen stehen in unverkennbarem Zusammenhang mit seinen nationalökonomischen Gedanken. Die Entwicklung der Gesellschaft zu einem Rechtsgebilde ist die Kristallisierung des altruistischen Gesellschaftsprinzipes. Der Naturmechanismus des menschlichen Trieblebens vermag nur dann die Gesellschaft zur endgültigen Lösung ihrer Aufgaben zu befähigen, wenn sich mit ihm zugleich die sittliche Freiheit des Rechts entwickelt, die die Besonderheit im zerreibenden Wirtschaftskampf vor dem Untergang schützt.

Die Persönlichkeitsgewalt ist nur dem Vernunftrecht zuzusprechen und nicht dem nur geschichtlichen Recht. Der Historismus in der Rechtswissenschaft ist verwerflich. Was sich als eine Gewohnheit eingebürgert hat, ist darum noch nicht allgemeingültiges Recht. Auch die Gesetzesform genügt für einen Rechtsinhalt nicht, denn

dadurch empfängt er nur die Verbindlichkeit, nicht aber die Vernünftigkeit. In ein Rechtsgesetz, sofern es nur etwas geschichtlich Gewordenes ist, kann auch das Zufällige des Eigenwillens und anderer Besonderheit sich einschleichen. Das Geschichtliche ist eine unreine Logik. Das positive Recht ist eine geschichtliche Größe. Aus ihm kann nur erkannt werden, was zur Zeit der Geltung als Recht aufgefaßt wird oder was Rechtens ist. Die positive Rechtswissenschaft ist insofern eine historische Wissenschaft, die die Autorität zu ihrem Prinzip hat. Die Verstandesarbeit in den historischen Rechtsgesetzen erstreckt sich nur auf die äußere Ordnung, Zusammenstellung, Konsequenz, weitere Anwendung. Das Verstandesräsonnement aus Gründen kommt an die Natur der Sache selbst nicht heran. Die positive Rechtswissenschaft erschöpft sich in der Deduktion der historischen Fortgänge und Anwendungen und Zerspaltungen der gegebenen Rechtsbestimmungen in alle Einzelheiten aus ihren positiven Datis. Das Unzulängliche dieser Beweise ergründet nicht die Vernunftwertigkeit der Rechtsbestimmungen.[36])

Die Bestimmung des Vernunftcharakters des Rechts setzt voraus die genaue Begrenzung des begrifflichen Umfangs des Rechts, die Beschränkung auf die kraft ihrer Logizität der rechtlichen Gesetzgebung zugänglichen Gegenstände, die Scheidung der sittlichen und moralischen Verhältnisse. Der rechtlichen Regelung unterliegen vornehmlich die in der Gesellschaft ins unendliche sich vereinzelnden und verwickelnden Verhältnisse und Arten des Eigentums und der Verträge, sodann die auf Gemüt, Liebe und Zutrauen beruhenden sittlichen Verhältnisse, insofern diese die Seite des abstrakten Rechts enthalten und ihrer Natur nach fähig sind, die Aeußerlichkeit an sich zu haben, wie z. B. das Vermögen, und schließlich die aus der Rechtspflege selbst, aus dem Staat fließenden Rechte und Pflichten. Nicht Gegenstand der positiven Gesetzgebung können sein die moralischen Seiten der auf Gemüt, Liebe und Zutrauen beruhenden sittlichen Verhältnisse und moralischen Gebote, die den Willen nach seiner eigensten Subjektivität und Besonderheit angehen. Bei verschiedenen älteren Völkern ist die Ausscheidung des Moralischen aus der Gesetzgebung ungenügend vollzogen. Nur in einem gesetzlichen Rechtsakt, im gerichtlichen Eid, ist die Moralität der Redlichkeit und Treue unentbehrlich wesenhaft.[37])

Die Forderung der genauen Abgrenzung der Anwendung des vernünftigen Rechts schließt nicht die Anwendbarkeit auf den einzelnen Fall in sich. An diesen reicht das Logische nicht heran. Wenn eine Rechtsbestimmung auf einen einzelnen Fall bezogen wird, so tritt sie ein in das Bereich der ganz konkreten Einzelerlebnisse, die sich nicht auf eine begriffliche Bestimmtheit bringen lassen. Es ist unmöglich, so viele qualitative Unterschiede zu unterscheiden, als es Einzel-

fälle rechtlicher Beurteilung gibt. Darum müssen quantitative Unterscheidungen die mangelnden qualitativen Differenzierungen ersetzen. Die quantitativen Urteile sind entweder zahlenmäßige Bestimmungen oder Wertbestimmungen bei Tausch eines Qualitativen gegen ein anderes Qualitatives. Die Begriffsbestimmtheit der Rechtsgesetze gibt nur eine allgemeine Grenze, die die Besonderheit nur in ihrer allgemeineren, die in sie sich einordnenden Einzelfälle nicht umfassenden Form bestimmt. Innerhalb dieser allgemeinen Grenze ist ein Hin- und Hergehen möglich, das aber mit einer zufälligen und willkürlichen Entscheidung enden muß. Hier liegt die Grenze der logischen Vernunft, die das Leben nicht restlos in ihre Begrifflichkeit auflösen kann. Das rein Positive der Gesetze, das in der unmittelbaren Anwendung auf den Einzelfall besteht, läßt sich nicht vernünftig bestimmen. Diese Schranke macht sich im Strafrecht besonders fühlbar. Es läßt sich durch die Anwendung einer aus dem Begriffe herkommenden Bestimmtheit weder eine Geldstrafe so entscheiden, daß kein Groschen zuviel gerechnet, noch eine Freiheitsstrafe so, daß kein Tag zuviel angesetzt wird. Und doch ist das geringste Zuviel oder Zuwenig eine Ungerechtigkeit. Die Vernunft selbst muß die Zufälligkeit, den Widerspruch und Schein in dem Sinne anerkennen, daß diese auch bei weitestgehender Logisierung des Daseins nicht gänzlich aus der Welt, auch nicht aus der des Rechts, zu schaffen sind. Der Glaube an die Vernunft wird deswegen keineswegs erschüttert. Der von der begrifflichen Vernunft nicht aufgelöste Erdenrest ist etwas Belangloses, das nicht entscheidend ist für die Entwicklung des geistigen Lebens. Bei dem richterlichen Urteilsspruch kommt es nur darauf an, daß sich die begriffliche Erkenntnis verwirklicht, in deren Umfangs-Grenzen sich der Einzelfall einfügt. Es ist nicht ein Mangel der Rechtspflege, daß das Gesetz nicht die letzte Bestimmtheit, die die Wirklichkeit erfordert, festsetzt, sondern daß sie dem Richter die letzte Entscheidung überläßt und ihn nur durch ein Minimum und Maximum beschränkt, deren Vorhandensein die Notwendigkeit der endlichen, rein positiven Bestimmung ist. Deren Willkür und Zufälligkeit ist im Wesen der Gesetze und der Rechtspflege begründet. Diese Zufälligkeit leugnen wollen heißt abstrahieren von etwas, das sich nicht wegschaffen läßt; sie ist notwendig, weil sie in den Grenzen der Begriffsbildung und in der unendlichen Mannigfaltigkeit des Lebens begründet ist; sie darf nicht als ein zu beseitigender Mangel eines Gesetzbuchs betrachtet werden.[38])

Die Begrifflichkeit der Gesetze allein verbürgt nicht eine Rechtspflege im Geiste der sittlichen Freiheit. Sie gibt nicht selten den Gesetzen ein solches Aussehen, daß diese als etwas Gelehrtes und Schwerverständliches und Fremdartiges den meisten erscheinen und von ihnen unbeachtet bleiben. Alsdann sind aber die Gesetze nicht

die sittlich befreiende Macht, die das Leben der Gesellschaft zu einer Vernunftgemeinschaft erhebt. Darum ist als eine zweite Bedingung unerläßlich, daß die Gesetze allgemein bekanntgemacht werden. Nur dann sind sie für jedermann verbindlich, weil sie so dem Recht des Selbstbewußtseins, nur das als gültig anzuerkennen, dessen Wert ihm bekannt ist, genügt. Der weitläufige Apparat gelehrter Gesetze, wohl gar in einer fremden Sprache, ist ein Unrecht, weil er nur der gelehrten Fachbildung zugänglich ist. Ein geordnetes und bestimmtes, jedermann verständliches Gesetzbuch ist die größte Wohltat und ein großer Akt der Gerechtigkeit. Die Kenntnis der Gesetze darf nicht ein Monopol des Juristenstandes sein. Jeder soll die Gegenstände kennen, die von allgemeinem Interesse sind, so auch das Recht, das die Freiheit, das Würdigste und Heiligste im Menschen, betrifft.[39])

Wohl ist einzuräumen, daß ein allgemeinverständliches öffentliches Gesetzbuch nicht leicht herzustellen ist. Wenn die Rechtsbestimmungen vernunftgemäß, begrifflich klar und faßlich sein sollen, so müssen sie auch einfach sein. Der Einfachheit der allgemeinen Bestimmungen scheint die Natur des endlichen Stoffs zu widerstreben, die auf endlose Fortbestimmung hindrängt. Dieses fortgehende Bedürfnis neuer gesetzlicher Bestimmungen widerspricht der Forderung, daß der Umfang der Gesetze ein fertiges geschlossenes Ganzes sein soll. Dennoch bleibt trotz dieser Antinomie, weil diese nur in die Spezialisierung der allgemeinen Grundsätze fällt, das Recht an ein fertiges Gesetzbuch ungeschmälert, sowie daran, daß diese allgemeinen einfachen Grundsätze für sich, unterschieden von ihrer Spezialisierung, faßlich und aufstellbar sind. Ernste Verwicklungen der Gesetzgebung entstehen dann, wenn in die ursprünglichen, ein Unrecht enthaltenden, somit bloß historischen Institutionen mit der Zeit das Vernünftige, an und für sich Rechtliche eindringt. Aber auch in dem Idealfall, daß an und für sich vernünftige, in sich allgemeine Bestimmungen da sind, entsteht doch bei deren Anwendung ein Prozeß ins unendliche, was die Natur des endlichen Stoffs selbst mit sich bringt. Darum ist es ein fundamentaler logischer Irrtum, die Forderung eines abgeschlossenen, vollendeten Gesetzbuchs mißzuverstehen, als ob es ein absolut fertiges, keiner weiteren Fortbestimmung fähiges sein müsse. Der Irrtum beruht auf der Mißkennung des Unterschiedes des Vernunft-Allgemeinen und des Verstandes-Allgemeinen. Es ist eine leere Verstandesabstraktion, wenn man sich einbildet, es ließen sich solche allgemeine Bestimmungen aufstellen, die den ins unendliche gehenden Stoff der Endlichkeit und Einzelheit restlos erfaßten.

Vollständigkeit im Sinne einer vollendeten Sammlung alles Einzelnen, was in eine Sphäre gehört, mangelt nicht nur jeder Gesetzgebung, sondern auch jeder Wissenschaft. Selbst die Philosophie und

die Mathematik, die es mit dem Allgemeinsten zu tun haben und den Vorzug der Geschlossenheit zu besitzen scheinen, müssen immer neue Bestimmungen in sich aufnehmen. Ein durch die Vernunft gerechtfertigtes Gesetz nur darum nicht aufstellen wollen, weil es einem unvollständigen Gesetzbuch angehört, ist absurd.[40])

Die Gesetzgebung, die vernünftige, begrifflich fest umrissene, faßliche Gesetze in relativer Vollständigkeit zustande bringt, bewirkt, daß in der Gesellschaft das Recht an sich zur Geltung kommt und eine wirkliche Macht wird. Dem nächstliegenden persönlichsten Interesse jedes einzelnen Bürgers wird aber mit dieser die Allgemeinheit betreffenden Form der Rechtspflege nicht hinreichend genügt. Am meisten interessiert ist er daran, daß das zunächst unmittelbare und abstrakte Dasein seines persönlichen einzelnen Rechts in die Bedeutung des Anerkanntseins als eines Daseins in dem existierenden allgemeinen Willen und Wissen übergeht. Er wünscht, daß das, was er besitzt, sein Eigentum, von allen als solches allgemein anerkannt wird. Darum muß die Rechtspflege der Gesellschaft auf den gesetzlichen Ausbau des Eigentumsrechts ihr ganz besonderes Augenmerk richten. Die Erwerbungen und Handlungen über Eigentum müssen an eine solche gesetzliche Form gebunden sein, die die Anerkennung durch den allgemeinen Willen verbürgt. Diese gesetzliche Form des Eigentumsrechts in der bürgerlichen Gesellschaft ist der Vertrag einschließlich der mit ihm verbundenen beweisfähigen und rechtskräftigen Förmlichkeiten. Die ursprünglichen, unmittelbaren Formen der Besitznahme fallen in der Gesellschaft bis auf wenige Ausnahmen hinweg. In der Gebundenheit der Gesellschaft kann der einzelne sich nicht nach Belieben Eigentum aneignen, nicht irgend etwas an sich raffen, wo er es findet. Er muß sich an die Form der Güterübertragung halten, die die Gesellschaft aus sich heraus geprägt hat. An den Förmlichkeiten des gesetzlichen Vertrags stößt sich nur das im Subjektiven stehenbleibende Gefühl, das jede äußere Form als etwas nicht Reininnerliches haßt, und die Reflexion, die am Abstraktum ihrer Wesentlichkeiten festhält, zu denen sie die Formalitäten in Gegensatz stellt, während anderseits der tote Verstand so an den Förmlichkeiten klebt, daß er sie zur Sache macht und ins unendliche vermehrt. Die richtige Einschätzung der die rechtlichen Handlungen begleitenden Förmlichkeiten ist eine Sache der Bildung nicht bloß des einzelnen, sondern auch, wie die Rechtsgeschichte lehrt, des ganzen Volkes. Es kostet eine lange und harte Arbeit, von der sinnlichen und unmittelbaren Form eines Inhaltes zur Form seines Gedankens und zu einem ihm gemäßen einfachen Ausdruck zu gelangen. Im Zustande einer nur erst beginnenden Rechtsbildung gelten die Solennitäten und Formalitäten mehr als Sache selbst denn als das Zeichen.

Der Segen der Form ist, daß der Wille durch sie Sicherheit, Festigkeit und Objektivität erlangt und die Subjektivität hinwegfällt. Durch sie kommt zum Ausdruck, daß der vernünftige Wille in seiner Geltung von den andern anerkannt wird. Darum muß jeder Widerwille gegen die Förmlichkeiten des Eigentumsrechts als etwas, was nicht den rechten Sinn trifft, schweigen. Die Aneignung des Eigentums in der Gesellschaft ist nicht eine rein körperliche Handlung, sondern zugleich ein geistiger Akt, nämlich der des gegenseitigen Einverstandenseins und Anerkanntwerdens. Damit dieser geistige Vorgang nicht etwas nur Subjektives bleibt, muß er von einer sinnlichen symbolischen Handlung begleitet sein.[41])

Die gesamte Gesetzgebung der Gesellschaft, die das Eigentum und die Persönlichkeit schützt, beeinflußt in grundlegender Weise auch das Strafrecht, denn der Gegenstand des Strafrechts, das Verbrechen, nimmt in den gesetzlich geregelten Zuständen des bürgerlichen Lebens einen besonderen Charakter an. Das Verbrechen ist nicht mehr nur Verletzung eines subjektiv Unendlichen, sondern der allgemeinen Sache. Jeder Verbrecher verletzt innerhalb der Gesellschaft nicht bloß einen einzelnen, sondern auch die allgemein anerkannte Ordnung der Gesamtheit. Er gefährdet diese, und insofern vergrößert sich sein Verbrechen, anderseits verhindert die ihrer selbst sicher gewordene Macht der Gesellschaft die Ausbreitung des Verbrechens und setzt die äußerliche Wichtigkeit der Verletzung herunter und führt eine größere Milde in der Ahndung desselben herbei. Die begriffliche Natur des Verbrechens ändert sich nicht dadurch, daß in einem Mitgliede der Gesellschaft die andern alle verletzt sind, wohl aber die äußere Existenz des Verbrechens, die Verletzung. Die Bewertung der Verletzung ist geschichtlich bedingt. Im Heroenzeitalter betrifft die Verletzung nur die, an denen das Verbrechen verübt wird. In der bürgerlichen Gesellschaft erstreckt sie sich auf alle. Aber die Gefährlichkeit des Verbrechens für die Gesellschaft ist in verschiedenen Zeiten eine verschiedene und richtet sich nach dem jeweiligen Zustande der Gesellschaft. Die Ahndung des Verbrechens vermindert sich, je gefestigter die gesetzliche Ordnung innerhalb der Gesellschaft ist. Ein Strafkodex ist darum geschichtlich bedingt und seine Geltung geschichtlich begrenzt.

Anscheinend ist es ein Widerspruch, daß das in der Gesellschaft verübte Verbrechen als ein größeres erscheint und trotzdem milder bestraft wird. Aber in der sich selbst sicheren Gesellschaft erhält das Verbrechen die Stellung eines bloß Subjektiven, das nicht so aus dem besonnenen Willen als aus natürlichen Antrieben entsprungen scheint. Durch diese Ansicht bekommt das Verbrechen eine mildere Stellung und die Strafe wird deswegen auch milder. In der Gesellschaft, die in sich fest ist, ist das Gesetztsein des Verbrechens so

schwach, daß hiernach auch die Aufhebung dieses Gesetztseins zu messen sein muß. Indem die Gesellschaft die Macht des Verbrechens bricht, äußert sich deutlich sichtbar ihre Sittlichkeit.[42])

Wenn die bürgerliche Gesellschaft ein Gesetzbuch geschaffen hat, das alle Forderungen des vernünftigen Rechts erfüllt, so ist damit allein noch nicht die Geltung und allgemeine Anerkennung der Gesetze hinreichend verbürgt. Dem objektiven Gesetzesrecht steht das besondere Wollen und Meinen vom Rechte gegenüber. Wenn zwischen beiden ein Konflikt entsteht, so kann dieser nicht geschlichtet werden durch die, die den Streitfall veranlaßten, weil da die subjektive Empfindung des besonderen Interesses eine sachliche Entscheidung verhinderte. Darum ist eine öffentliche Macht notwendig, die im besonderen Falle das Recht erkennt und verwirklicht. Die öffentliche Macht ist das Gericht. Dieses tritt für das allgemeine Recht ein, um des Rechts willen und nicht zugunsten persönlicher Vorteile. Die Gesellschaft ist immer in Gefahr, durch zahlreiche Verstöße gegen das öffentliche Recht schwer erschüttert zu werden. Sie muß um des vernünftigen Rechts willen diese Verstöße abwehren. Das Dasein der Richter und Gerichte ist vernunftnotwendig. Dagegen spricht nicht die geschichtliche Entstehung des Gerichtswesens. Die Einführung des Rechtsprechens von seiten der Fürsten und Regierungen, mag dieses die Form des patriarchalischen Verhältnisses oder der Gewalt oder der freiwilligen Wahl haben, ist nicht als bloße Sache einer beliebigen Gefälligkeit und Gnade anzusehen. Diese Ansicht Hallers in dessen Restauration der Staatswissenschaft ist eine Gedankenlosigkeit, die davon nichts ahnt, daß die Institutionen der Rechtspflege als vernünftig an und für sich notwendig sind, mögen auch ihre Formen geschichtlich bedingt sein. Dieser Gedankenlosigkeit ebenbürtig ist die Roheit der Auffassung in den Zeiten des Faustrechts, die die Rechtspflege für ungehörige Gewalttätigkeit, Unterdrückung der Freiheit und Despotismus betrachten.[43])

Welchen vernünftigen Fortschritt die gerichtliche Rechtspflege darstellt, lehrt ein Vergleich mit der Rache. Diese ist nur Recht an sich, sie ist dem Inhalte nach gerecht, insofern sie Wiedervergeltung ist. Aber der Form nach ist sie die Handlung eines subjektiven Willens, der in jede geschehene Verletzung seine Unendlichkeit legen kann und dessen Gerechtigkeit daher überhaupt zufällig sowie er auch für den andern nur ein besonderer ist. Die Rache ist eine neue Verletzung. Die Ahndung des Verbrechens hört auf, die nur subjektive und zufällige Wiedervergeltung durch Rache zu sein, sobald das verletzte Allgemeine, das im Gerichte eigentümliche Wirklichkeit hat, die Verfolgung des Verbrechens übernimmt und die Wiedervergeltung durch Rache sich in die wahrhafte Ver-

söhnung des Rechts mit sich selbst, in Strafe, verwandelt. Der gerichtliche Strafakt bedeutet rein objektiv betrachtet die Versöhnung des durch Aufheben des Verbrechens sich selbst wiederherstellenden und damit als gültig verwirklichenden Gesetzes und in subjektiver Hinsicht vom Standpunkt des Verbrechers die Versöhnung seines von ihm gewußten und für ihn und zu seinem Schutze gültigen Gesetzes, in dessen Vollstreckung an ihm er somit selbst die Befriedigung der Gerechtigkeit, nur die Tat des Seinigen findet. Das ist der Vernunftswert der gerichtlichen Strafe.[44])

Die öffentliche Macht des Gerichts äußert sich für jedes Mitglied der Gesellschaft in zweifacher Weise: sie spricht einem jeden das Recht zu, daß er es anruft, damit ihm persönlich der Schutz des allgemeingültigen Rechts zuteil wird, und sie verpflichtet einen jeden, sich dem Gericht zu stellen und ihm Rede zu stehen, wenn sein Handeln das öffentliche Recht gefährdet. Dieser Verpflichtung darf sich auch der Mächtige, der Fürst nicht entziehen, was im Feudalzustande oft geschah ganz im Widerspruch zu dem, was ein Gericht sein soll. Wenn es das ist, so übt es zugleich die Funktion des sozialen Ausgleichs aus. Das Gericht hat es mit dem Menschen schlechthin zu tun und abstrahiert von allen Sonderheiten, die es nur insoweit beachtet, als sich daraus Rechte und Pflichten ergeben, die durch die Stellung in der Gesellschaft bedingt sind.[45])

Das Gericht kann sich als öffentliche Macht nur dann behaupten, wenn das Vertrauen zu ihm durch nichts erschüttert wird. Es muß sich darum einer einwandfreien Sachlichkeit befleißigen. Zu diesem Zwecke bedient es sich des juristischen Beweises. Das Gerichtsverfahren breitet die Beweismittel und Rechtsgründe der beiden Parteien aus und ermöglicht dem Richter, der frei ist von den subjektiven Empfindungen der Streitenden, sich der Logik der Sache ganz hinzugeben. Damit das verantwortungsvolle Recht des Richters unbeeinflußt bleibt von allen persönlichen Zufälligkeiten, muß es gesetzlich bestimmt und umgrenzt werden. Die theoretische Rechtswissenschaft hat den richterlichen Beweisgang für jeden typischen Fall zu bestimmen. Der weitläufige Apparat des juristischen Gerichtsverfahrens hat freilich etwas Unbequemes an sich und kann als Kränkung von dem empfunden werden, der im Rechte ist. Aber als Glied der Gesellschaft muß er daran interessiert sein, daß das ansichseiende Recht als etwas vom Subjekt Losgelöstes und für jeden Verständigen Erkennbares dargestellt wird, was für die Gesellschaft gültig ist.[46])

Ein umständliches gerichtliches Beweisverfahren kann die Rechtssache selbst bei den nicht juristisch Geschulten freilich verdunkeln. Die Zersplitterung der Handlungen der Beweisaufnahme in immer mehr vereinzelte Handlungen und deren Rechte, die in sich

keine Grenze enthält, läßt den Rechtsgang, der nur Mittel ist, als Hauptsache erscheinen. Der weitläufige Formalismus, der zu einem Uebel und selbst Werkzeug des Unrechts gemacht werden und die Parteien und das Recht selbst als die substantielle Sache gefährden kann, steht wohl den streitenden Parteien als Recht zu, das sie aber nur dann gebrauchen dürfen, wenn ein einfaches Gericht, ein Schieds- oder Friedensgericht, den Versuch des Vergleichs ohne Erfolg angewendet hat. Ein Billigkeitsgerichtshof hat den Vorzug, über den einzelnen Fall und nach dem eigenen Interesse des einzelnen Falles als dieses zu entscheiden, ohne sich an die Formalitäten des Rechtsganges und insbesondere an die objektiven Beweismittel, wie sie gesetzlich gefaßt werden können, zu halten und ohne im Interesse einer allgemeinen zu machenden gesetzlichen Disposition zu handeln.[47])

Um das Vertrauen in das gerichtliche Beweisverfahren dort, wo es unumgänglich notwendig ist, nicht zu trüben oder gar zu erschüttern, muß einem jeden Gelegenheit gegeben werden, sich auf der Grundlage des ausgebreiteten Tatsachenverhalts ein selbständiges Urteil zu bilden. Darum muß die Rechtspflege öffentlich sein. Die Oeffentlichkeit der Rechtspflege erstreckt sich auf den Verlauf der äußerlichen Handlungen, der Rechtsgründe des Gerichtsverfahrens, der so sich abwickeln muß, daß der allgemeine Inhalt, das Recht jedes Einzelfalles nicht verletzt wird. Nicht öffentlich sind die Erwägungen der Mitglieder des Gerichts über das zu fällende Urteil, weil diese Besprechungen Aeußerungen der noch besonderen Meinungen und Ansichten sind. Die Oeffentlichkeit der Rechtspflege nimmt der gerade Menschensinn für das Rechte und Richtige, und nur die falsche Vornehmheit der Gerichtsherren konnte sich dagegen verschließen. Das Recht der Oeffentlichkeit beruht darauf, daß der Zweck des Gerichts das Recht ist, das als eine Allgemeinheit auch vor die Allgemeinheit gehört; dann aber auch darauf, daß die Bürger die Ueberzeugung gewinnen, daß wirklich Recht gesprochen wird.[48])

Die richtige Beurteilung des Rechtsprechens setzt die klare Erkenntnis der logischen Funktionen des Rechtsprechens voraus. Die Anwendung des Gesetzes auf den einzelnen Fall fordert 1. die Erkenntnis der Beschaffenheit des Falles nach seiner unmittelbaren Einzelheit, ob ein Vertrag vorhanden ist, ob eine verletzende Handlung begangen wurde, wer deren Täter ist, welchen substantiellen, verbrecherischen Charakter die Handlung hat. Das Zweite ist die Subsumtion des Falles unter das Gesetz der Wiederherstellung des Rechts, die Bestimmung der Strafe. Diese beiden Entscheidungen sind verschiedene Funktionen, denn im ersten Falle handelt es sich um die Ausbreitung von einzelnen Tatsachen, um scharfe Beobachtungen, im zweiten Falle um scharfe Unterscheidungen. Die Ein-

sicht in die logischen Funktionen des Rechtsprechens schafft die Ueberzeugung, daß juristische Richter notwendig sind für die Leitung des ganzen Ganges der Untersuchung und der Rechtshandlungen der Parteien und für die Subsumtion des Streitfalles unter das Gesetz der Wiederherstellung des Rechts, nachdem die vorbereitende Arbeit der Herausschälung des Einzelfalles aus seiner erscheinenden empirischen Beschaffenheit und die Erhebung desselben zur anerkannten Tatsache und zur allgemeinen Qualifikation geleistet worden ist.[49])

Diese vorbereitende Arbeit, die Erkenntnis des Falles in seiner unmittelbaren Einzelheit und seine Qualifizierung ist kein Rechtsprechen, sondern eine jedem gebildeten Menschen zustehende Erkenntnis. Weil für die Qualifikation der Handlung das subjektive Moment der Einsicht und Absicht des Handelnden wesentlich ist, weil der Beweis nicht Vernunft- oder abstrakte Verstandesgegenstände, sondern nur Einzelheiten, Umstände und Gegenstände sinnlicher Anschauung und subjektiver Gewißheit betrifft, darum ist das Letzte in der Entscheidung die subjektive Ueberzeugung und das Gewissen, wie in Ansehung des Beweises, der auf Aussagen und Versicherungen anderer beruht, der Eid die zwar subjektive, aber letzte Bewährung ist. Es handelt sich bei alledem um Tatsachen und subjektive Ueberzeugungen, an die die Logik des Juristen nicht heranreicht. Die Folge davon ist, daß die Objektivität der gerichtlichen Rechtsentscheidung nicht die gleiche ist wie die der Mathematik. Ein juristischer Beweis ist wesensverschieden von einem geometrischen Beweis. Der Beweis der Vernunftbestimmung des Rechtsbegriffes baut sich auf empirischen Tatsachen auf. Demzufolge ist der Gegenstand der juristischen Erkenntnis die gegebene sinnliche Anschauung und die sinnliche subjektive Gewißheit und das Aussprechen und Versichern von solcher, woran das Schließen und Kombinieren aus solchen Aussagen, Zeugnissen, Umständen anknüpft. Alle diese Elemente des Rechtsbeweises enthalten Fehlerquellen. Darum können aus diesem empirischen Stoff nur halbe Beweise mit einer sehr bedingten objektiven Wahrheit abgeleitet werden, die bei weitem nicht an die apriorische Allgemeingültigkeit geometrischer Sätze heranreicht. Wenn es sich also um die Rechtsprechung verhält, so ist die Frage berechtigt, ob die Erkenntnis einer solchen empirischen Wahrheit einer Begebenheit die eigentlich juristische Bestimmung eines Gerichts ist, ob in ihr eine eigentümliche Qualität hierfür und damit ein ausschließendes Recht und eine Notwendigkeit liegt und inwiefern den förmlichen juristischen Gerichtshöfen das Urteil über das Faktum wie über die Rechtsfrage zuzuschreiben ist.

Die Antwort lautet, daß die Feststellung des Tatbestandes die Sache jeder allgemeinen Bildung ist und nicht einer bloß juristischen;

denn es handelt sich dabei nur um die Auffassung von empirischen Umständen, von Zeugnissen über die Handlung und dergleichen Anschauungen und von Tatsachen, aus denen man auf die Handlung schließen kann und die sie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich machen. Die Beurteilung des Tatbestandes führt nicht zu einer Wahrheit im höhern Sinn, sondern nur zu der Gewißheit der subjektiven Ueberzeugung des Gewissens. Diese Gewißheit ist einwandfrei, wenn sie sich deckt mit dem Eingeständnis des Verbrechers. Leugnet dieser, so muß der Ausspruch der Schuld oder Unschuld aus der Seele des Verbrechers gegeben werden, damit die subjektive Ueberzeugung des Richters der Freiheit des subjektiven Selbstbewußtseins des Verbrechers genügt. Diese Aufgabe hat das Geschworenengericht.[50])

Der substantielle Gesichtspunkt in der Frage über die Notwendigkeit der öffentlichen Rechtspflege und der Geschworenengerichte ist das Recht des Selbstbewußtseins, das Moment der subjektiven Freiheit. Diesem wird nicht hinreichend Genüge getan durch die Subsumtion des qualifizierten Falles unter das Gesetz und durch die öffentliche Bekanntmachung des Gesetzes und durch die Oeffentlichkeit des gerichtlichen Rechtsganges, wenn nicht dieses Recht auch in dem Zutrauen zu der Subjektivität der Entscheidenden seine Befriedigung findet in Ansehung der Entscheidung über den besonderen, subjektiven und äußerlichen Inhalt der Sache. Dieses Zutrauen gründet sich vornehmlich auf die Gleichheit der Partei mit den Entscheidenden nach ihrer Besonderheit, ihrem Stande u. dergl. Diese Gleichheit ist im Geschworenengericht enthalten. Was über die Nützlichkeit, die Vorteile oder Nachteile der Geschworenengerichte gesagt werden kann, ändert nichts an dem Satze, daß diese allein das Recht des Selbstbewußtseins befriedigen können. Es darf die Rechtspflege nicht so beschaffen sein, daß die Mitglieder der Gesellschaft in eine Art Leibeigenschaft des juristischen Standes geraten, weil dieser allein die Gesetze in ihrem vollen Umfange kennt und den Gang der gerichtlichen Verhandlungen mühelos verfolgen kann und die fremde Sprache der juristischen Terminologie versteht. Die Mitglieder der Gesellschaft haben Anspruch darauf, daß das Persönlichste und Eigenste ihrer subjektiven Freiheit nicht verletzt und das Substantielle und Vernünftige des Rechts für sie nicht zu etwas Fremdem wird, was sie unter juristische Vormundschaft bringt. Die leibliche Gegenwart im Gericht befriedigt nicht die subjektive Freiheit, sondern nur die geistige Gegenwart, d. h. die Fähigkeit, das Gerichtsverfahren selbst denkend mit zu durchleben und die Entscheidungen als übereinstimmend mit der eigenen Einsicht anzuerkennen, sie nicht wie ein äußerliches Schicksal entgegenzunehmen,

das die undurchdringliche Gelehrsamkeit des Juristen heraufbeschwor.[51])

1821 wurden diese Sätze veröffentlicht, zu einer Zeit, da die Schwurgerichte in den einzelnen deutschen Staaten erst allmählich und nicht widerstandslos eingeführt wurden. Entscheidend für die allgemeine Einführung der Schwurgerichte in den deutschen Staaten war erst die politische Bewegung von 1848.

Worin besteht nach alledem die soziologische und philosophische Bedeutung der Rechtspflege innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft? Ist sie ihr wesensnotwendig? Die bürgerliche Gesellschaft ist gekennzeichnet durch die Herrschaft des Besonderen, der Selbstsucht, des Eigennutzes, der Einzelnheit. Die Idee hat sich darin in ihre äußerlichste Aeußerlichkeit verloren, es sieht so aus, als sei alles Ideelle, alles Geistige zugrunde gegangen. Doch in der gesetzmäßigen Gestaltung des Lebens der Bedürfnisse zu einem von einander abhängigen und vielseitig bedingten Dasein kündigt sich der Durchbruch der Idee, die Verinnerlichung der Veräußerlichung an. Das Innerliche wird aber als etwas dem Aeußerlichen Fremdes erlebt, denn nur der wirtschaftliche Zwang veranlaßt den einzelnen, auch auf die Interessen der andern Rücksicht zu nehmen. Wirtschaftliche Lebensinteressen nötigen auch zur Verwirklichung des Rechts und zum Ausbau der Rechtspflege. Diese aber stellt einen bedeutsamen geistigen und sittlichen Fortschritt dar, unentbehrlich für die Entwicklung des absoluten Geistes, denn durch sie kommt eine Einheit des an sich seienden Allgemeinen mit der subjektiven Besonderheit zustande, deren Unverletzbarkeit der Sinn alles Rechts und der Maßstab für die Beurteilung aller Rechtsinstitutionen ist. Diese Einheit ist freilich noch keine vollendete, weil das an sich seiende Allgemeine nur die Bedeutung des abstrakten Rechts hat und die subjektive Besonderheit nur in dem einzelnen Falle der Unterwerfung unter das Gesetz aus seiner selbstsüchtigen Bewegung heraustritt. Die bürgerliche Gesellschaft als Rechtsgemeinschaft ist noch weit von dem Zustande entfernt, da alle aus freudiger freier sittlicher Entschließung sich für das Allgemeine im Sinne höchstwertiger vollendeter objektiver, dem absoluten Geiste wesensgleicher Sittlichkeit betätigen. Zu diesem Ziele gelangt die bürgerliche Gesellschaft als solche nie. Wohl aber gibt es in der Gesellschaft noch Einrichtungen, die eine Erweiterung und Vertiefung des Gemeinsinnes aller Bürger bewirken.

Diese Einrichtungen sind die „Polizei" und die „Korporation". Beide bezwecken die Förderung des besonderen Wohles aller. Die Gesellschaft soll mehr sein als ein Wirtschaftsgebilde, in dem allein die Naturnotwendigkeit die Einschränkung der Selbstsucht erzwingt. Es genügt auch nicht, daß sich die Gesellschaft zu

einer Rechtsgemeinschaft auswächst, wenn auch die Gerechtigkeit, gute Gesetze, freies Eigentum unentbehrlich und von nicht hoch genug zu schätzender Bedeutung für die segensreiche Entwicklung der Gesellschaft sind. Das Recht schützt wohl das, was ich habe, kümmert sich aber im übrigen nicht um mein Wohl. Dieses ist aber eine wesentliche Bestimmung der Gesellschaft. Die Polizei und die Korporation bewirken einen festeren Zusammenschluß innerhalb der Gesellschaft, der zwar den Gedanken an das eigene Ich immer noch im Vordergrund stehen läßt, doch so, daß dessen Wohl nur unter Bedingungen gefördert wird, die allen übrigen zugute kommen. Das ist die höchste Entwicklungsmöglichkeit der Gesellschaft, über die hinauszukommen ihrer Wesensnatur widerspricht. Die Aufgaben der Polizei erstrecken sich auf alle, die als relative Vereinigung zu denken sind, weil ihre auseinandergehenden Sonderinteressen nur ein lockeres Gefüge zulassen. Die Aufgaben der Korporation beziehen sich auf kleinere, aber in sich festgeschlossene, totale, ganz konkrete Interessengemeinschaften.[52])

Das System der Bedürfnisse schafft nur die Möglichkeit dafür, daß der einzelne seinen Lebensunterhalt findet und daß sein Wohl beachtet wird. Es hängt von der Willkür des einzelnen und von seiner natürlichen Besonderheit und ebenso vom objektiven System der Bedürfnisse ab, inwieweit diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wird. Durch die Rechtspflege wird nur die Verletzung des Eigentums und der Persönlichkeit getilgt. Das in der Besonderheit wirkliche Recht fordert aber mehr als dieses Potentielle und die Aufhebung der Negation. Die Gesellschaft muß auch dafür sorgen, daß die Zufälligkeiten gegen den einen und den andern Zweck aufgehoben und die ungestörte Sicherheit der Person und des Eigentums und des Lebensunterhaltes und des Wohls des einzelnen verbürgt und als ein jedem zukommendes Recht behandelt und verwirklicht werden. Die bürgerliche Gesellschaft setzt die Polizei ein als die sichernde Macht, die im Auftrage und Interesse der Allgemeinheit und aller einzelnen sich gegen die Zufälligkeiten wendet, die die selbstsüchtige Natur aller Zwecke der Gesellschaft nach sich zieht. Diese sichernde Polizeigewalt schafft eine äußere Ordnung.[53])

Welcher Art sind diese Zufälligkeiten? Verbrechen sind auch Zufälligkeiten, insofern sie der Ausdruck der Willkür des Bösen sind. Diese Zufälligkeiten zu verhindern oder im Falle der Verwirklichung gerichtlich zu bestrafen, ist die Aufgabe der Rechtspflege. Die polizeiliche Gewalt hat aber einen andern Wirkungskreis als die richterliche Gewalt. Jene hat es mit andern Zufälligkeiten zu tun, die das vom Eigennutz bewegte Leben der Gesellschaft mit sich bringt. Jeder kann eine ganze Reihe von Handlungen ausführen, die an und für sich rechtlich erlaubt sind, deren Willkür nicht gegen

das juristische Recht verstößt. Jedem ist auch im Gebrauch des Eigentums eine weitgehende Willkür gestattet. Die Verflochtenheit des Lebens innerhalb der Gesellschaft hat aber zur Folge, daß auch diesen Handlungen eine allgemeine Seite anhaftet, daß sie äußerliche Beziehungen haben auf andere einzelne oder auf öffentliche Veranstaltungen eines gemeinsamen Zwecks. Durch diese allgemeine Seite werden Privathandlungen eine Zufälligkeit, über die der einzelne nicht die Gewalt hat, weil er ihren Anfang und ihr Ende nicht kennt, die den andern zum Schaden und Unrecht gereichen kann oder gereicht. Wenn der mögliche Schaden dieser Privathandlungen nicht zum wirklichen Schaden wird, so ist das auch nur Zufall. Also liegt in jedem Falle in solchen Handlungen ein Unrecht. Darum verfallen sie in das Bereich der polizeilichen Strafgerechtigkeit.[54])

Sehr schwierig ist aber die Entscheidung in jedem einzelnen Fall, ob diese Handlungen polizeilich zu fassen oder ob sie geschehen zu lassen sind; denn es gibt unendlich viele Beziehungen des äußerlichen Daseins, die alle den polizeilichen Bestimmungen einzuordnen weder möglich noch wünschenswert ist. Ganz ausgeschlossen ist durch eine grundsätzliche zeitlose Regelung alle Einzelfälle so zu erfassen, daß kein Zweifel besteht, wann die polizeiliche Strafgerechtigkeit einzusetzen hat. Es läßt sich nicht sagen, keine Grenze an sich bestimmen, welche Handlungen ein für allemal schädlich oder unschädlich, welche in Rücksicht auf Verbrechen verdächtig oder unverdächtig sind, was zu verbieten oder zu beaufsichtigen oder was mit Verboten, Beaufsichtigung und Verdacht, Nachfrage und Rechenschaftgebung zu verschonen ist. Die Notwendigkeit jeweiliger polizeilicher Bestimmungen ist abhängig von den Sitten, vom Geist der übrigen Verfassung, vom jedesmaligen Zustand, von der Gefahr des Augenblicks; sie sind also durchaus zeitlich bedingt und von sehr eingeschränkter Gültigkeit, während die gerichtlichen Rechtsbestimmungen, sofern sie den Forderungen der Vernunft entsprechen, allgemeingültig sind.

Den polizeilichen Bestimmungen haftet immer das Zufällige, Subjektive, Alogische an, sie sind ein Zeugnis dafür, daß sich das Leben der Gesellschaft nicht restlos begrifflich regeln läßt. Der polizeilichen Strafgerechtigkeit fehlen die festen Bestimmungen und die absoluten Grenzen. Alles ist hier persönlich und subjektives Meinen. Das zeitlich Bedingte tritt besonders in Kriegszeiten zutage, da manches sonst Unschädliche schädlich ist. Die Willkür der polizeilichen Bestimmungen hat zur Folge, daß sie oft etwas Umstrittenes und Gehaßtes sind, insonderheit dann, wenn die Polizei, die alles mögliche in ihr Bereich ziehen kann, weil in allem sich eine Beziehung finden läßt, durch die etwas schädlich werden könnte, sehr pedantisch zu Werke geht und das gewöhnliche Leben der Individuen

unnötig einengt. Dieses Uebel läßt sich nicht beseitigen, weil es im Wesen der Polizei begründet ist, daß ihr die objektive Grenzlinie fehlt.[55])

Die Erkenntnis, daß in der bürgerlichen Gesellschaft das Leben sich auch Bestimmungen unterwerfen muß, denen die Willkür anhaftet, ist von hohem praktischen Werte, denn sie lehrt, daß es eine Utopie ist, eine Gesellschaftsordnung aufrichten zu wollen, in der alles Persönliche, Willkürliche, Zufällige, Subjektive ausgeschaltet ist. Die Freiheit ist zu schützen, sie muß sich aber der Notwendigkeit maßvoller Beschränkung auch in äußerlichen Dingen unterwerfen.

Die sichernde Polizeigewalt ist nicht nur abwehrend, sondern auch unterstützend tätig. Das ist der Fall bei den allgemeinen Geschäften und gemeinnützigen Veranstaltungen, die die Aufsicht und Vorsorge der öffentlichen Macht fordern, weil die einzelnen oft nicht den guten Willen und noch öfter nicht die Macht haben, die Geschäfte, die die Verwickeltheit des Wirtschaftslebens mit sich bringt, zum Wohle der Gesamtheit zu erledigen. Je mehr sich die täglichen Bedürfnisse vervielfältigen und verschränken, um so schwieriger wird die Herbeischaffung und der Umtausch der Mittel ihrer Befriedigung, auf deren ungehinderte Möglichkeit sich jeder verläßt, und Untersuchungen und Verhandlungen entstehen, die möglichst abgekürzt werden müssen und an denen ein gemeinsames Interesse haftet und die zugleich für alle das Geschäft von einem sind. So zwingt die Natur des Wirtschaftslebens zum Eingreifen einer öffentlichen Macht.[56])

Die unterstützende und ausgleichende allgemeine Vorsorge und Leitung ist unentbehrlich. Je entwickelter das Wirtschaftsleben ist, um so öfter stellt sich die Gefahr ein, daß die verschiedenartigen Interessen der Produzenten und Konsumenten in Kollision miteinander kommen. Gewiß wird das Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden Gruppen diese von selbst zwingen, einen Ausgleich immer wieder von neuem herbeizuführen. Doch besteht trotzdem die fortlaufende Gefahr, daß dieser Prozeß nicht rasch genug abläuft und außerdem so, daß eine Partei benachteiligt wird. Darum ist eine über den Parteien stehende mit Bewußtsein vorgenommene Regulierung nötig, deren Recht darin besteht, daß sie das ausführende Organ der gemeinsamen Lebensinteressen der Gesellschaft ist. Die Taxation der Artikel der gemeinsten Lebensbedürfnisse zu überwachen, ist im Interesse der Allgemeinheit, denn die Waren, die von ganz allgemeinem, alltäglichem Gebrauche sind und öffentlich ausgestellt werden, werden nicht sowohl einem Individuum als solchem, sondern ihm als Allgemeinem, dem Publikum, angeboten, dessen Recht nicht betrogen zu werden, und die Untersuchung der Waren, als ein gemeinsames Geschäft von einer öffentlichen Macht vertreten

und besorgt werden kann. Ebenso macht die Abhängigkeit großer Industriezweige von auswärtigen Umständen und entfernten Kombinationen, die die an jene Sphären angewiesenen und gebundenen Individuen in ihrem Zusammenhang nicht übersehen können, eine allgemeine Vorsorge und Leitung notwendig. Es entwickeln sich Verhältnisse im Wirtschaftsleben der Gesellschaft, die über den Kopf jedes einzelnen hinauswachsen, und jeder handelt in seinem Interesse und in dem der Gesamtheit, wenn er diese Tatsache anerkennt und damit zugleich die Notwendigkeit eines höheren Willens, der mit zwingender Logik sich in der Gesellschaft durchsetzt. Dieser höhere Wille darf aber nicht die Freiheit des Einzelwillens mißachten und nicht die Freiheit des Gewerbes und des Handels aufheben und nicht die Versorgung, sowie die Bestimmung der Arbeit aller durch öffentliche Veranstaltung anordnen. Ein klassisches Beispiel dieses verwerflichen Extrems ist die Arbeit der Pyramiden und der anderen ungeheuren ägyptischen und asiatischen Werke, die für öffentliche Zwecke, ohne die Vermittlung der Arbeit des einzelnen durch seine besondere Willkür und sein besonderes Interesse, hervorgebracht wurden. Ebenso verwerflich ist aber auch die unbegrenzte maßlose Gewerbe- und Handelsfreiheit, die sich gegen jede höhere Regulierung stemmt und blind in den selbstsüchtigen Zweck versinkt. Zur Verhütung dieses andern Extrems muß das besondere Interesse zum Allgemeinen zurückgeführt werden, um die gefährlichen Zuckungen und die Dauer des Zwischenraumes, in dem sich die Kollisionen auf dem Wege bewußtloser Notwendigkeit ausgleichen sollen, abzukürzen und zu mildern.

Die Gewerbefreiheit darf nicht von der Art sein, daß das allgemeine Beste in Gefahr kommt. Das Publikum hat ein Recht zu verlangen, daß das Nötige auf gehörige Weise geleistet wird, und der einzelne hat das Selbstbestimmungsrecht, auf welche Weise er sein Brot verdienen will. Dementsprechend müssen die Aufgaben der Polizei umgrenzt werden, sofern sie sich auf die Regelung des Wirtschaftslebens beziehen. Die polizeiliche Aufsicht und Vorsorge hat den Zweck, das Individuum mit der allgemeinen Möglichkeit zu vermitteln, die zur Erreichung der individuellen Zwecke vorhanden ist.[57])

Die hohe Bedeutung der das wirtschaftliche Leben sichernden Polizeigewalt darf nicht überschätzt werden; denn die Sicherung muß immer unvollständig bleiben, sodann ist die Möglichkeit der Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen für die Individuen noch von der subjektiven Seite den Zufälligkeiten unterworfen und zwar um so mehr, je mehr sie Bedingungen der Geschicklichkeit, Gesundheit, Kapital voraussetzt. Auch diese sehr beachtenswerte und folgenschwere Einschränkung lehrt, daß wegen dieser von Natur gegebenen Schranken sich keine ideale Gesellschaftsordnung begründen läßt.[58])

Diese subjektiven Zufälligkeiten muß die bürgerliche Gesellschaft unbedingt in ihre Rechnung einstellen. Sie darf sie nicht der Fürsorge der Familie zuschieben. Gewiß hat zunächst diese dafür zu sorgen, daß der besonderen Seite des Individuums genügt wird, indem dieses sich die Mittel und Geschicklichkeiten aneignet, mit deren Hilfe es sich aus dem allgemeinen Vermögen etwas erwerben kann, oder indem das Individuum von der Familie erhalten wird im Falle eintretender Unfähigkeit. Aber die größere und umfänglichere Verpflichtung fällt der Gesellschaft zu, weil diese das Individuum aus dem familiären Bande herausreißt, es seinen Blutsverwandten entfremdet und es als selbständige Person anerkennt. Die Folge dieser Loslösung ist, daß das Individuum in keinem unmittelbaren Verhältnis zur äußern unorganischen Natur und zum väterlichen Boden steht, der ihm den Lebensunterhalt gewährte. Es wird in den Zusammenhang der Gesellschaft eingestellt und bewegt sich auf deren Grund und Boden. Der Bestand der ganzen Familie ist abhängig von den wechselnden Verhältnissen der Gesellschaft und unterliegt somit auch den Zufälligkeiten derselben. Demzufolge gehen die Verpflichtungen der Familie gegen das Individuum auf die Gesellschaft über, deren Sohn das Individuum wird, das die Ansprüche der Gesellschaft befriedigen muß, die dafür wieder gegen es rechtliche Aufgaben hat. Die Gesellschaft muß ihr Mitglied schützen, seine Rechte verteidigen, so wie der einzelne den Rechten der Gesellschaft verpflichtet ist. Die Gesellschaft ist die ungeheure Macht, die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite und daß er alles durch sie sei und vermittels ihrer tue. Die Familie ist in der Gesellschaft ein Untergeordnetes und legt nur den Grund, sie ist nicht von umfassender Wirksamkeit.[59])

Die Worte kennzeichnen die Dämonie der Gesellschaft, die etwas Gefräßiges an sich hat, alle Kräfte aufzehrt und diese nur nährt, um sich selbst zu erhalten, die den Menschen in einen oft grausamen Zusammenhang hineinkettet.

Die Gesellschaft nimmt wegen ihrer Verpflichtungen gegen alle ihre Glieder den Charakter einer allgemeinen Familie an, die die Willkür und Zufälligkeit der elterlichen Einwirkungen einschränkt durch die erzieherischen Eingriffe, die die Fähigkeit übermitteln, Mitglieder der Gesellschaft zu werden, die die Aufgaben der Ausbildung lösen, die die Eltern nicht vollenden können, weshalb gemeinsame Veranstaltungen für diese Zwecke nötig sind. Wohl ist es sehr schwer, die Grenze zwischen den Rechten der Eltern und der Gesellschaft zu ziehen, dennoch besteht kein Zweifel, daß den Eltern betreffs der Erziehung nicht volle Freiheit eingeräumt werden kann, daß diese vielmehr den geprüften Ansichten der Gesellschaft sich unterwerfen und den Schul- und Impfzwang und ähnliche Notwendigkeiten anerkennen müssen.[60])

Die Eingriffe der Gesellschaft erstrecken sich noch auf persönlichere Angelegenheiten, und zwar bei denen, die durch Verschwendung die Sicherheit ihres und ihrer Familie Lebensunterhaltes vernichten. Sie sind zu entmündigen und zu zwingen, die Zwecke der Gesellschaft und ihre eigenen Zwecke auszuführen. Das Gesetz in Athen, daß jeder Bürger darüber Rechenschaft geben mußte, wovon er lebe, war verständiger als die Ansicht, daß dies niemanden etwas angehe. Wohl ist dem Individuum eine seinen Eigenrechten entsprechende Bewegungsfreiheit zuzusichern, aber insofern es in den Zusammenhang der Gesellschaft unlöslich verkettet ist und diese für die Sicherung seines Lebensunterhaltes zu sorgen hat, muß sie es auch gegen sich selbst schützen, nicht allein darum, damit der einzelne nicht verhungert, sondern mehr noch deshalb, damit kein Pöbel entsteht.[61])

Aufgaben von sehr weittragender Bedeutung hat die Gesellschaft als die allgemeine Familie gegen die Armen, die ihre traurige Lage nicht durch ihre Willkür selbst verschuldet haben, sondern durch zufällige, physische und in den äußeren Verhältnissen liegende Umstände in sie hineingedrängt worden sind, so daß ihnen die natürlichen Erwerbsmittel fehlen und ihnen die Unterstützung durch die Familie entzogen ist und sie die Bedürfnisse der Gesellschaft nicht befriedigen können. Diese Armen sind mehr oder weniger aller Vorteile der Gesellschaft, der Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitssorge, selbst oft des Trostes der Religion verlustig gegangen. Die allgemeine Macht der Gesellschaft hat die Pflicht, Abhilfe zu schaffen sowohl in Rücksicht des unmittelbaren Mangels wie auch hinsichtlich der nachteiligen Folgen, als da sind Arbeitsscheu, bösartige Gesinnung und weitere Laster, die aus solcher Lage und dem Gefühl ihres Unrechts entspringen.[62])

Diese Sätze rühren das soziale Problem im engeren Sinne an, ohne aber den Gedanken auch nur zu streifen, ob die Gesellschaft für die Entstehung der sozialen Mängel verantwortlich zu machen und ob es möglich und wünschenswert ist, diese durch eine Umgestaltung der Gesellschaftsordnung zu beseitigen.

Die Verpflichtungen der Gesellschaft gegen die Armen können die Werke der Mildtätigkeit nicht überflüssig machen, wohl aber sollen sie solche vollkommene öffentliche Zustände schaffen, daß für die Notleidenden von privater Seite möglichst wenig zu tun übrig bleibt. Das Streben der Gesellschaft muß dahin gehen, in der Notdurft und ihrer Abhilfe das Allgemeine herauszufinden und zu veranstalten und die Hilfe der barmherzigen Werke entbehrlicher zu machen. Sie muß danach streben, den ganzen Umfang der Notdurft zu umfassen, sie in ihrem gesetzmäßigen Verlauf zu erkennen

und ebenso zu bestimmen, wie sich den Uebeln nach allgemeingültigen Regeln abhelfen läßt. Daß sich die subjektive Hilfe nicht ganz entbehrlich macht, ist begründet im Subjektiven der Armut und überhaupt der Not aller Art, der schon in seinem Naturkreise jedes Individuum ausgesetzt ist. Es sind sehr viel besondere Umstände zu berücksichtigen, damit die Hilfe in der rechten Weise einsetzen kann, und außerdem müssen oft Gemüt und Liebe mitsprechen, wenn die sozialen Leiden richtig erkannt werden sollen. Diese subjektiven Leistungen sind eine Angelegenheit der Moralität und darum für sich und in ihren Wirkungen von der Zufälligkeit abhängig. Sie müssen durch öffentliche soziale Fürsorge ergänzt werden. Der Mildtätigkeit bleibt noch genug für sich zu tun übrig, und sie hat keinen Grund, sich durch die verpflichtenden allgemeinen Anordnungen und Gebote verletzt und gekränkt zu fühlen.[63])

Aus den Worten läßt sich die Ansicht herauslesen, daß die Not im menschlichen Dasein und nicht nur in der Unvollkommenheit der bürgerlichen Gesellschaft begründet ist und daß es keine Möglichkeit gibt, sie ganz aufzuheben, daß nur ein möglichst vollkommener Ausbau der gesellschaftlichen Abhilfen erreichbar ist.

Die sozialen Uebel stehen in Zusammenhang mit der geistigen Struktur der Gesellschaft. Mit zwingender Notwendigkeit spielen sich Prozesse ab, die die sozialen Schäden ständig vermehren. Die ungehinderte Wirksamkeit der Gesellschaft hat zur Folge die fortschreitende Bevölkerung und Industrie, die wiederum den Zusammenhang der Menschen immer mehr verallgemeinern, weil die Bedürfnisse sich verallgemeinern und ebenso die Arbeitsweisen, die der Befriedigung der Bedürfnisse dienen. Mit dieser doppelten Verallgemeinerung infolge der Industrialisierung vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer, anderseits aber auch infolge der immer weitergehenden Arbeitsteilung und Spezialisierung der Arbeit die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit, was die verhängnisvolle Folge hat, daß die an diese Arbeit gebundene Klasse in eine schlimme Abhängigkeit und Not gerät, so daß diese unfähig wird der Empfindung und des Genusses der weiteren Fähigkeiten und besonders der geistigen Vorteile der Gesellschaft, d. h. es tritt eine zunehmende geistige Abstumpfung ein.[64])

Diese Worte weisen hin auf eine Ursachenreihe von zentraler Bedeutung, auf die schwierigsten sozialen Fragen, die die wirtschaftliche und geistige Not der Arbeiterklasse betreffen.

Ein fortschreitender Verarmungsprozeß ist eine verhängnisvolle Entwicklung, die die Erzeugung des Pöbels und das Wachstum des Kapitalismus zur Folge hat. Der Pöbel entsteht, wenn eine große Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise herabsinkt, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige

reguliert und wenn sie so das Gefühl des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen verliert. Eine solche schlecht entlohnte oder arbeitslose Masse erleichtert es (als eine Reservearmee) ganz ungemein, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren.

Bei dieser ganzen Entwicklung handelt es sich um das Existenzminimum, das bei verschiedenen Völkern sehr verschieden ist und auch verschieden aufgefaßt wird. In England betrachtet sich auch der Aermste nicht als rechtlos; denn die Armut an sich macht keinen zum Pöbel, sondern erst die mit der Armut sich verknüpfende feindliche und gehässige Gesinnung, die innere Empörung gegen die Reichen, die Gesellschaft und Regierung. Dazu gesellt sich Leichtsinn und Arbeitsscheu, wenn sich der Mensch nur nach dem Vorbilde der Lazzaroni in Neapel auf die zufälligen Gaben des Bettels verläßt, und er sinkt zur Schlechtigkeit herab, wenn ihm die Ehre geraubt wird, seinen Lebensunterhalt durch seine Arbeit zu finden, worauf er berechtigten Anspruch erhebt; denn im Zustande der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, das dieser oder jener Klasse angetan wird.

An den entscheidenden sozialen Gedanken, ob diese schweren gesellschaftlichen Schäden durch eine natürliche oder gewaltsame Entwicklung zu beseitigen sind und ob sie sich überhaupt wegschaffen lassen, rührt der Gedankengang nicht, sondern er begnügt sich mit der Angabe, daß die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende ist.[65])

Die folgenden Ausführungen sehen zunächst so aus, als ob sie näher an das unheimliche Problem herankämen, ihre Ergebnisse machen aber einen hilflosen Eindruck und lehren, daß Hegel dieses Problem nicht meisterte und nicht einmal in Einklang mit seiner sittlichen Freiheitslehre bringen konnte. Er erwägt zwei Möglichkeiten, die Armen nicht zum Pöbel herabsinken zu lassen. Würde der reicheren Klasse die direkte Last aufgelegt oder wären in anderem öffentlichen Eigentum, in reichen Hospitälern, Stiftungen, Klöstern die direkten Mittel vorhanden, die der Armut zugehende Masse auf dem Stande ihrer ordentlichen Lebensweise zu erhalten, so würde der Lebensunterhalt der Bedürftigen gesichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu sein, was gegen das Prinzip der Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre wäre. Oder würde der Lebensunterhalt vermittelt durch Arbeit und Gelegenheit dazu, so würde die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Ueberfluß und dem Mangel der verhältnismäßigen selbstproduktiven Konsumenten gerade das Uebel besteht, das auf diese wie die erste Weise sich nur vergrößert. Demnach ist trotz des

Uebermaßes des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug, d. h. besitzt an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug, um dem Uebermaß der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern. Diese Ansichten bestätigen die Erfahrungen, die in England mit der Armentaxe, mit unermeßlichen Stiftungen und mit einer ebenso unbegrenzten Privatwohltätigkeit gemacht worden sind. Geradezu wie ein hilfloses Fallenlassen des Problems und jedes ernsthaften Lösungsversuchs erscheint der Hinweis, daß vornehmlich in Schottland als das direkteste Mittel gegen Armut sowohl als insbesondere gegen die Abwerfung der Scham und Ehre, der subjektiven Basen der Gesellschaft, und gegen die Faulheit und Verschwendung, woraus der Pöbel hervorgeht, sich dies erprobt hat, die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen. Es ist unverständlich, wie auf diese Weise die sittliche Würde nicht in den Staub gezogen werden soll. Aus den Sätzen entsteht der Eindruck, als ob Hegel die furchtbare Tragik des Problems gar nicht empfunden habe. Bemerkenswert an den Ergebnissen ist nur das eine, daß sie in der Ueberproduktion und in der entmenschlichenden Massenproduktion die Wurzel der sozialen Uebel sehen und deren ungeheure Macht erkennen.[66])

Sie sind sich auch klar über die Verzwicktheit des Problems, das sich riesengroß auswächst, wenn es an seinem Quellpunkt zu fassen versucht wird, weil es nur durch das überwunden werden kann, wodurch es entsteht. Die Arbeit in ihrer entwickeltsten industriellen Form schafft das gesellschaftliche Elend, und nur die Arbeit kann es beseitigen, aber das Heilmittel befördert sein wucherisches Wachstum. Das ist die Dialektik der Gesellschaft, durch die sie, nämlich die bürgerliche Gesellschaft gerade dieser Wirtschaftsform, über sich hinausgetrieben wird, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Ueberfluß hat, oder überhaupt an Kunstfleiß u. a. nachstehen, Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen, wodurch das soziale Gleichgewicht angebahnt werden kann, insofern die Arbeitslosigkeit alsdann aufhört. Dieser Gedanke wendet sich gegen die Idee des geschlossenen Handelsstaates, für die Fichte auf Grund einer durchaus rationalistischen und moralistischen Auffassung der sozialen Frage eingetreten war.[67])

Es wäre nunmehr zu erwarten, daß die soziale Bedeutung des Weltverkehrs nachgewiesen und dargestellt würde, ob und wie dieser das soziale Elend überwindet. Indessen leitet Hegel die Gedanken auf ein ihm nächstliegendes Hauptgleis, indem er die kulturelle und sittliche Einschätzung des Welthandels erwägt. Das Meer ist erstens das die Industrie nach außen belebende Element, das für sie ebenso bedeutungsvoll ist wie der feste Grund und Boden der Erde für das

Familienleben. Es ist zweitens ein sittlich belebendes Element, das den erwerbenden Menschen über das Kleben am Besitz insoweit erhebt, als sie seine Sucht nach Erwerb, die ihn zur Meeresschifffahrt reizt, der Gefahr aussetzt und damit das Festwerden an der Erdscholle und den begrenzten Kreisen des bürgerlichen Lebens, seine Genüsse und Begierden mit dem Elemente der Flüssigkeit, der Gefahr und des Unterganges versetzt. Die Bereitwilligkeit, in der Stunde der Gefahr den Gewinn und Einsatz aufs Spiel zu setzen, nötigt zu einer freieren und befreienden Auffassung des Eigentums. Drittens ist die Sucht des Erwerbs, die den Welthandel erzeugt, zugleich die Ursache eines welthistorischen Prozesses, insofern das Meer als das größte Medium der Verbindung entfernte Länder in die Beziehung des Verkehrs bringt und ein rechtliches Verhältnis zwischen ihnen herstellt, das sich zu Verträgen verdichtet und zugleich das größte Bildungsmittel wird. Meere und Ströme sind nicht natürliche Grenzen, das beweisen die geographischen und geschichtlichen Verhältnisse Griechenlands, Englands, Skandinaviens und die Tatsache, daß alle großen, in sich strebenden Nationen sich zum Meere drängen und aufblühen, während die Völker, die sich die Schiffahrt untersagt haben, wie die Aegypter und Inder, in sich verdumpft und in den fürchterlichsten und schmählichsten Aberglauben versunken sind. Diesen Gedanken stimmt auch Fichte in seinem geschlossenen Handelsstaat grundsätzlich zu, dennoch bewertet er sie anders, weil er sie in den Zusammenhang mit der sozialen Frage rückt, den Hegel hier unberücksichtigt läßt.[68])

Der entscheidenden Frage, ob durch den Welthandel das soziale Problem gelöst werden kann, weicht auch der für Hegels Zeit gewiß fortschrittliche Gedanke der Kolonisation aus, deren soziale Bedeutung darin sich genüge, daß sie einem Teil der Bevölkerung der bürgerlichen Gesellschaft in einem neuen Boden die Rückkehr zum Familienprinzip und der Gesellschaft selbst damit einen neuen Bedarf und ein neues Feld ihres Arbeitsfleißes verschafft.

Die Kolonialpolitik ist eine im Wesen der Gesellschaft begründete Notwendigkeit, denn die natürliche Entwicklung drängt zur Uebervölkerung, Ueberproduktion, zu fortschreitender Verarmung und Arbeitslosigkeit, die die Gründung der Kolonien erheischen, weil sie durch diese herabgemindert werden können. Wertvoll für das Mutterland ist freilich nur die systematische Kolonisation, die den Zusammenhang mit dem Vaterlande planmäßig regelt, was bei der sporadischen Kolonisation nicht der Fall ist. Ein Beispiel sporadischer Kolonisation ist die deutsche, ein Beispiel systematischer Kolonisation die der Griechen. Die Geschichte der englischen und spanischen Kolonien lehrt, daß die Befreiung der Kolonien, das Zu-

geständnis aller Rechte der Bewohner des Mutterlandes sich als der größte Vorteil für den Mutterstaat erweist.[69])

Daß sich aus dieser Kolonisationspolitik wie aus dem Welthandel unendlich viele Reibungen ergeben, die zu Wirtschaftskriegen führen, die das gesamte Wirtschaftsleben eines ganzen Volkes aufs schwerste erschüttern, läßt Hegel in diesem Zusammenhang ganz unberücksichtigt, während Fichte diesen Gedanken in seinem geschlossenen Handelsstaat sehr schwer bewertet.

Hegel hatte nur einen kurzen Anlauf genommen, um an verwickeltere wirtschaftliche Fragen und an das soziale Problem heranzukommen, und er nennt alle die Veranstaltungen der bürgerlichen Gesellschaft, die diese Dinge betreffen, Polizei im weiten Sinne innerer Verwaltung. Er bricht nunmehr diesen Gedankengang ab und bringt das Gesagte in eine kurze begriffliche Form. Die bürgerliche Gesellschaft hat die Aufgabe, eine äußere Ordnung herzustellen zum Schutz und zur Sicherheit der Massen der besonderen Zwecke und Interessen, die sich nur behaupten und in erträglicher Weise ausgleichen können, wenn sie einem in ihnen selbst liegenden Zwange zufolge das in der äußeren Ordnung sich darstellende Allgemeine anerkennen. Außerdem hat die Gesellschaft als höhere Leitung Vorsorge zu tragen für die Interessen, die über die Gesellschaft hinausführen. Bei allen polizeilichen Veranstaltungen handelt es sich um das Zusammenfügen der verschiedenartigsten sich gegenseitig fremd gegenüberstehenden Interessen, die nur sehr locker miteinander verbunden werden. Eine höhere und geschlossenere Form des Gemeinsinns entwickelt die Korporation, insofern sie nur Sonderzwecke einer ganz bestimmten Interessengruppe pflegt und das ihnen Allgemeine zum Gegenstand und Zweck ihres Willens und ihrer Tätigkeit macht und somit den einzelnen aus dem engsten Kreise seiner Selbstsucht befreit und ihn für die Arbeit gemeinnütziger Geschäfte einstellt, was die der bürgerlichen Gesellschaft höchsterreichbare Stufe sittlicher Entwicklung bedeutet. Die Logik der Tatsachen verhilft der in die Besonderheit und Einzelheit sich verlorenen Idee zur Rückkehr zu sich selbst und der ihr eigenen sich in der Geltung des Allgemeinen erschöpfenden Vernünftigkeit.[70])

Die Korporation ist nur für einen der drei Hauptstände von größerer Bedeutung, für den Gewerbestand, der durch seine ihm eigenen Tätigkeiten Gefahr läuft, ganz in Einzelheiten aufzugehen und in der Hingabe an die mehr oder weniger kleinen Sonderinteressen den Blick für die höherwertigen Allgemeininteressen gänzlich zu verlieren, was durch den korporativen Zusammenschluß verhindert wird. Der allgemeine Stand arbeitet für die Interessen der Allgemeinheit und ist durch seine berufliche Tätigkeit gezwungen, sein Augenmerk auf das allen Gemeinsame zu richten. Der ackerbauende

Stand ist in seinem Tun gebunden an die Bedingungen des Bodens und der klimatischen Verhältnisse und hat in dem Zusammenleben mit der Natur wie in seinem noch unmittelbaren urwüchsigen Familienleben sein konkretes Allgemeines.[71])

Der Korporationsbegriff und der Begriff des gewerblichen Standes decken sich nicht, dieser ist weiter als jener. Innerhalb der zahlreichen Einzelinteressen, die der gewerbliche Stand umfaßt, bilden sich Interessenkreise auf Grund des Gemeinsamen, das gewissen Besonderheiten eigen ist. So entsteht die Genossenschaft, die das Bewußtsein zusammenhält, daß der auf sein Besonderes gerichtete selbstsüchtige Zweck der Zweck vieler und insofern zugleich ein allgemeiner Zweck ist. Jeder gehört wegen seiner Zugehörigkeit zu einem bestimmten Berufe auch einer Korporation an, deren Umfang wohl die Mitglieder mehrerer verwandter Einzelberufe umfassen kann, dennoch aber begrenzt ist durch das ganz Konkrete der allgemeinen Zwecke, das allein die Genossenschaft zusammenhält. Auch durch den korporativen Zusammenschluß geht die bürgerliche Gesellschaft nicht über sich hinaus und entwickelt sich nicht zur Höhe des Staatslebens, das auch von dem Genossenschaftsleben sich durch eine scharfe, unverwischbare Grenzlinie scheidet.[72])

Die Korporation ist in einem höheren Sinne als die bürgerliche Gesellschaft schlechthin, die den einzelnen Individuen und ihrer besonderen Notdurft entfernter ist als jene, eine zweite Familie, denn sie umspannt nur einen Teil der Gesamtinteressen der Gesellschaft und richtet ihre ganze Kraft nur auf die in ihren engeren Kreis eingeschlossenen Zwecke, die sie unter der Aufsicht der öffentlichen Macht zu verwirklichen trachtet. Sie schränkt ihr Wirkungsfeld planmäßig ein, indem sie nach der objektiven Eigenschaft der Geschicklichkeit und Rechtschaffenheit ihre Mitglieder auswählt und nur in einer beschränkten Anzahl aufnimmt, so daß der allgemeine Zusammenhang untereinander nicht gelockert wird und die ganze Genossenschaft imstande ist, für ihre Angehörigen die Sorge gegen die besonderen Zufälligkeiten und für die Ausbildung der Fähigkeiten, deren Besitz für die Aufnahme in die Korporation entscheidet, zu übernehmen. Das Verhältnis der einzelnen Mitglieder der Korporation zur Genossenschaft bestimmt die Güte und der Umfang der Arbeit der Betreffenden, so daß der Meister eines Gewerbes mehr als ein Tagelöhner und noch mehr als einer, der nur zufällige Dienstleistungen verrichtet, sich für den vollen Umfang der allgemeinen genossenschaftlichen Zwecke einsetzen kann. Diese Aussage sieht in sehr moderner Weise im erheblichen Gegensatz zur mittelalterlichen Zunft in der Korporation den sozial vermittelnden Zusammenschluß zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, der aber die berechtigten Unterschiede anerkennt. Den besonderen Ver-

pflichtungen, die die Genossen gegen sich in ihrem eigenen Interesse und zugleich im Interesse der Gesellschaft erfüllen, entsprechen besondere Rechte, Privilegien, die berechtigt sind, weil sie in der Natur der Besonderheit eines wesentlichen Zweigs der Gesellschaft selbst liegen, die darum zu unterscheiden sind von den unrechtmäßigen Privilegien, die Ausnahmen vom allgemeinen Gesetze nach Zufälligkeit sind.[73])

Indem die Genossenschaft wie eine große Familie wirksam ist, entwickelt sie aus sich heraus bedeutsame soziale und sittliche Werte. Diese Werte sind die durch die Befähigung bedingte Sicherung des Lebensunterhaltes, der Erwerb eines festen Vermögens und die allgemeine Anerkennung dieser Rechte und Güter, so daß das Mitglied einer Korporation seine Tüchtigkeit und sein ordentliches Aus- und Fortkommen und daß es etwas ist durch keine weitere äußere Bezeigungen darzulegen nötig hat. Zugleich genießt das Mitglied einer Korporation die Anerkennung, daß es einem Ganzen, das selbst ein Glied der allgemeinen Gesellschaft ist, angehört und daß es für den uneigennützigeren Zweck dieses Ganzen Interesse und Bemühungen hat, was gleichbedeutend ist mit dem Genuß der Standesehre. Die Sicherung des Vermögens durch die Korporation hat die gleiche Bedeutung wie die Einführung des Ackerbaues und des Privateigentums innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft als eines Ganzen. Der Luxus und die Verschwendungssucht der gewerbetreibenden Klassen einerseits und die Erzeugung des Pöbels anderseits beruhen nicht nur auf den bereits erwähnten Ursachen, sondern auch auf dem Mangel korporativen Zusammenschlusses. Wer nicht Mitglied einer berechtigten Korporation ist, der hat keine Standesehre, er ist isoliert und muß, um sich behaupten zu können, seinen ganzen Interessenkreis auf die selbstsüchtige Seite des Gewerbes richten, sein Lebensunterhalt und Genuß ist ganz und gar den Wechselfällen des zufälligen Erwerbs unterworfen. Darum muß er nach Anerkennung ringen mittels der äußerlichen Darlegungen seines Erfolgs in seinem Gewerbe, d. h. sein selbstsüchtiger Eifer versucht mit allen erfolgversprechenden Mitteln andere zu überflügeln, ohne irgend welche Rücksicht auf andere zu üben, denn er fühlt sich nicht verpflichtet, seinem Stande gemäß zu leben, weil der Stand gar nicht für ihn existiert, denn daß er mit andern gleichen Gewerbes vieles gemeinsam hat, macht nicht seine Zugehörigkeit zum Stande aus, weil dieser nur das gesetzlich konstituierte und anerkannte Gemeinsame als das ihm Eigene umschließt, und so fehlt für den Betreffenden die ihm angemessene allgemeinere Lebensweise. Sozial ausgleichend wirkt die Korporation auch in dem Sinne, als in ihr die Hilfe, die die Armut empfängt, ihr Zufälliges sowie ihr mit Unrecht Demütigendes verliert und anderseits der Reichtum in seiner

Pflicht gegen seine Genossenschaft den Hochmut und den Neid, den er, und zwar jenen in seinem Besitzer, diesen in den anderen erregen kann. In diesem Sinne erhält die Rechtschaffenheit in der Genossenschaft ihre wahrhafte Anerkennung und Ehre.[74])

Es könnte nach alledem der naheliegende Einwand erhoben werden, daß in der Korporation eine Beschränkung des sogenannten natürlichen Rechts liegt, insofern der einzelne nicht nach Belieben seine Geschicklichkeit ausüben und damit nicht beliebig erwerben kann, was zu erwerben ist. Beschränkt wird tatsächlich das Willkürliche und Zufällige und Eigennützige zugunsten des Vernünftigen und Sittlichen. Die individuellen Fähigkeiten werden befreit von dem alleinigen Einfluß der eigenen Meinung und Zufälligkeit und damit von der eigenen Gefahr wie der Gefahr für andere, und sie werden anerkannt, gesichert und zugleich zur bewußten Tätigkeit für einen gemeinsamen Zweck erhoben.[75])

Die Korporation besitzt gleichwie die Familie soziale und sittliche Bedeutung auch für den Staat. Familie und Korporation sind beide Subjektives und Objektives umfassende sittliche Einheiten, die freilich auf sehr verschiedene Weise entstehen. Die Familie ist eine durch natürliche Verhältnisse entstandene und im Substantiellen des von Natur Gegebenen begründete Einheit, in der sich die subjektiven Besonderheiten ihrer Glieder mit den objektiven Allgemeininteressen des Ganzen zusammenschließen. Die Korporation hingegen ist das Ergebnis einer langen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, in der die subjektiven Besonderheiten in der Form der selbstsüchtigen, auf die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse und Genüsse gerichteten Interessen feindlich gegenüberstehen den Forderungen der objektiven Allgemeinheit in der Form des abstrakten Rechts. Die Korporation erstrebt eine Aussöhnung der schroffen Gegensätze, indem ein jedes ihrer Mitglieder das besondere Wohl jedes anderen als Recht anerkennt und für dessen Verwirklichung tätig ist. Die Ehre in der Korporation und die Heiligkeit der Ehe müssen erhalten werden, wenn nicht die bürgerliche Gesellschaft zerfallen soll.

Die Aufhebung der Korporationen begründen zu wollen mit der Ansicht, daß der einzelne für sich sorgen solle, ist hinfällig, denn diese Verpflichtung wird durch den Bestand der Korporationen nicht verändert. Die Korporation ist bedeutungsvoll und notwendig auch hinsichtlich der Organisation der modernen Staaten. Diese sind so organisiert, daß die Bürger nur beschränkten Anteil an den allgemeinen Geschäften des Staates haben, so daß ihnen die allgemeine Tätigkeit fehlt, die der sittliche Mensch außer seinem Privatzwecke haben muß. Dieses Allgemeine, das der moderne Staat nicht immer reicht, findet der Bürger in der Korporation. Zwar zwingt die dem

Wirtschaftsleben immanente bewußtlose Notwendigkeit das Individuum der bürgerlichen Gesellschaft dazu, auch für andere zu handeln, indem es für sich sorgt, aber in eine gewußte und denkende Sittlichkeit verwandelt sich diese erst durch das Leben in der Korporation. Gewiß liegt auch in dem genossenschaftlichen Leben eine nicht unbedenkliche Gefahr, insofern es verknöchern, sich in sich verhausen und zu einem elenden Zunftwesen herabsinken kann, wenn die höhere Aufsicht des Staates diese Mängel nicht verhütet. Diese Uebel sind als Ausartungen anzusehen, denn an und für sich ist die Korporation keine geschlossene Zunft, sondern vielmehr die Versittlichung des einzelnstehenden Gewerbes und sein Hinaufnehmen in einen Kreis, in dem es Stärke und Ehre gewinnt.[76])

Die Gedanken über die soziale und sittliche Bedeutung der Korporation und der polizeilichen Fürsorge leiten über von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staate. Die Gesellschaft geht in den Staat über und ihr Wahrheitsgehalt vollendet sich erst in ihm, denn die Zwecke der Korporation und der polizeilichen Fürsorge sind beschränkte und endliche und die Bindung der durch die verschiedenen Inhalte getrennten Wirtschaftsinteressen mittels der polizeilichen äußerlichen Anordnung ist eine nur relative Vereinheitlichung und sie finden erst ihre Erfüllung in dem an und für sich allgemeinen Zwecke, dessen absolute Verwirklichung der Staat ist. In der höchstentwickelten staatlichen Einheit versöhnen sich die Gegensätze von Stadt und Land, und die bürgerliche Gesellschaft und die Familie erleben in ihr ihre wechselseitige Ergänzung. Die gewerblichen Interessen der Stadtbewohner, die durch die nie zur Ruhe kommenden Erwägungen der auf Gewinn ausgehenden Verstandesarbeit sich immer mehr zerspalten, vereinzeln, sich gegenseitig den Rang ablaufen, sich ganz in sich verlieren und den Blick für darüber hinaus Liegendes verschließen und die andersgearteten Interessen der Landbewohner, deren Lebenshaltung durch die nicht zu beseitigende Abhängigkeit von den Naturbedingungen bestimmt wird, ordnen sich der Staatsidee unter. Die Gesellschaft, die gebildet wird von den Individuen, die im Verhältnis zu anderen rechtlichen Personen ihre Selbsterhaltung vermitteln, und die Familie sind die beiden noch ideellen Momente, aus denen der Staat als ihr wahrhafter Grund hervorgeht. Die im Staate absolut verwirklichte Vernunft ist die Vollendung der sittlichen Entwicklung, die auch in der Gesellschaft und in der Familie die das Ganze erhaltende Lebenskraft ist, nur daß sie in beiden sich nur beschränkt entfaltet. Familie, Gesellschaft und Staat entsprechen verschiedenen Entwicklungsformen des menschlichen Geistes, die Hegel als unmittelbare Sittlichkeit, sittliche Entzweiung und sittliche Vollendung bezeichnet.

Die klare Auffassung dieser grundlegenden Unterschiede ist unerläßlich für den wissenschaftlichen Beweis des Staatsbegriffes. Hegel räumt dem Staate eine Bedeutung ein, welche die der Gesellschaft weit überragt. Die wissenschaftliche Erfassung der Begriffsmomente des Staatsbegriffes darf nicht dazu verleiten, die logische Folge der zeitlichen Folge gleichzusetzen. Logisch betrachtet erscheint der Staat als das Ergebnis der geistigen Potenzen, die in der Familie und in der Gesellschaft sich darstellen. Insofern aber dieses Ergebnis den Staat als den wahrhaften Grund der beiden erkennen läßt, erweist sich der Staat als das Unmittelbare. In der Wirklichkeit, in der geschichtlichen Betrachtung ist darum der Staat überhaupt vielmehr das Erste, innerhalb dessen sich erst die Familie zur Gesellschaft ausbildet. Bei diesen Worten ist zu beachten, daß Hegel mit einem mehrfachen Staatsbegriff arbeitet.

Hegel flüchtet zu den Begriffen seiner metaphysischen Logik, um alles das, was er über das Verhältnis des Gesellschaftsbegriffes zur Staatsidee zu sagen hat, zu einem formelhaften Ausdruck zu verdichten. In der Entwicklung der Gesellschaft, ohne die der Staat verkümmert, gewinnt die sittliche Substanz ihre unendliche Form, die zwei Momente in sich enthält. Der eine ist die unendliche Unterscheidung bis zum für-sich-seienden Insichsein des Selbstbewußtseins, d. h. in der bürgerlichen Gesellschaft werden die unendlichen individuellen Unterschiede frei und in einem jeden ist das Selbstbewußtsein da und tritt es zutage als ein für-sich-seiendes Insichsein, das sich als Selbstzweck betrachtet. Das zweite Moment ist die Form der Allgemeinheit, die in der Bildung ist, die Form des Gedankens, wodurch der Geist sich in Gesetzen und Institutionen, seinem gedachten Willen, als organische Totalität objektiv und wirklich ist. Diese Worte bedeuten, daß sich in der Gesellschaft ein Bildungsprozeß abwickelt, indem die Individuen mit der zwingenden Notwendigkeit des Selbsterhaltungstriebes genötigt werden, sich selbst durchzusetzen mittels einer gedanklichen Erfassung und verstandesklaren Durchdringung der Lebensverhältnisse und sich gegenseitig anzuerkennen und zu verstehen mit Hilfe von Gesetzen und Einrichtungen, so daß sich die Gesellschaft auswächst zu einem alle umfassenden, fein und unendlich gegliederten Ganzen, zu einer organischen Totalität, die als solche eine hochentwickelte Objektivierung des Geistes ist, eine Erhebung des Einzelgeschehens ins Gedankliche und eine Lebensgestaltung mittels des durch den Gedanken hindurchgegangenen sittlichen Willens.[77])

Mit dieser Betrachtung schließt Hegel in der Rechtsphilosophie seine Gesellschaftslehre ab.

3. Die Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes Hegels.

Hegels Gesellschaftsbegriff hat gleichwie sein Staatsbegriff eine jahrzehntelange Entwicklung durchlaufen und sich langsam zur Klarheit durchgerungen und sich spät in seiner relativen Selbständigkeit abgelöst vom Begriff des Lebensprozesses als der Darstellung des Geistigen, dessen zunehmende Sichselbstannäherung das Werden des Sittlichen im Sinne Hegels ist. Es ist die genaue Kenntnis des ganzen Hegel erforderlich, um die Geschichte seines Gesellschaftsbegriffes vollständig zu erfassen. Ich verweise auf die begriffsgeschichtlichen Untersuchungen von Rosenzweig, Metzger, Mayer-Moreau und Bülow und beschränke mich auf die Darstellung des Gesellschaftsbegriffes im „System der Sittlichkeit", in der Abhandlung über das Naturrecht und in der „Phänomenologie des Geistes".

Diese genannten drei Werke Hegels enthalten noch nicht den Begriff und Namen bürgerliche Gesellschaft, d. h. es fehlte dem 32- bzw. 36jährigen Hegel die Erkenntnis, daß die Gesellschaft ein selbständiger sozialer Werttypus ist. Das auffallend nationale und von Plato stark beeinflußte soziale Denken des jungen Hegel füllen die Begriffe Staat und Sittlichkeit als Darstellung des objektiven Geistes aus. Die sittliche und religiöse Grundstimmung, die Hegel durch sein ganzes Leben hindurch begleitete, war in dessen Entwicklungsjahren noch nicht so weit systematisch logisiert, daß sie das wirkliche Leben in allen seinen Erscheinungen sich zu unterwerfen befähigt gewesen wäre. Hegel kommt aber im „System der Sittlichkeit" und in der Abhandlung über das Naturrecht ganz in die Nähe der Gesellschaftslehre seiner männlich-reifen Rechtsphilosophie. Das ist am deutlichsten daraus ersichtlich, daß er im „System der Sittlichkeit" drei Systeme der Regierung unterscheidet: das System des Bedürfnisse, das System der Gerechtigkeit und das System der Zucht. Freilich ein grundlegender Gedanke der späteren Gesellschaftslehre ist noch nicht da: die wichtige Erkenntnis von der Eigenwertigkeit des Individuums, dessen unendlich mannigfaltige Interessen der Selbstsucht gegen ihren Willen der Verwirklichung der sittlichen Weltordnung dienen. Darum findet Hegel die zwei Prinzipien nicht, die das Gesellschaftsganze bestimmen, wohl aber ist er auf ihrer Spur. Darum auch geht Hegel der Gesellschaftsbegriff in seiner Selbständigkeit nicht auf, weil er noch nicht deutlich sieht, daß eine soziale Daseinsform notwendig ist, in der die Individuen den Reichtum ihrer unendlichen Besonderheiten sich selbst liebend entfalten können und diese lebendigen Kräfte nach einem im Wesen des Geistes begründeten gesetzmäßigen Verlauf zum sittlichen Aufbau des Menschheitsganzen verwenden müssen.

Hegel setzt sich im „System der Sittenlehre" mit Grundbegriffen der Gesellschaftslehre auseinander, indem er die geistige Struktur des sinnlich genießenden Menschen, aus dem sich der Wirtschaftsmensch entwickelt, in die von der Schellingschen Terminologie stark beeinflußte Begriffssprache des transzendentalen Idealismus übersetzt. Die sittliche Entwicklung beginnt mit dem triebhaften Gefühl in der Form des Bedürfnisses. Dieses ist das Gefühl der Trennung in Subjektives und Objektives, das Aufgehobensein des ganz absolut Identischen, Bewußtlosen, die absolute Einzelheit, das auf das Subjekt sich einschränkende Gefühl, das ganz der Natur angehört. Der Genuß ist das Gefühl als Aufgehobensein der Trennung von Subjekt und Objekt, ist bewußtes Gefühl, d. h. eines, das aus der Differenz hervorkommt, ist praktisches Gefühl, eine anschauungs- und differenz- und also vernunftlose Identität, welches auf absolute Vernichtung des Objekts geht und ebenso eine völlige Indifferenz des Subjekts, kein Erkennen in demselben ist. Die Sättigung ist die Wiederherstellung der Indifferenz und Leerheit des Individuums oder seiner bloßen Möglichkeit, sittlich oder vernünftig zu sein. Der sinnliche Genuß ist bloß negativ, weil er auf die absolute Einzelheit und hiermit auf das Vernichten des Objektiven und Allgemeinen geht. Insofern er aus der Differenz hervorkommt, ist ein Bewußtsein der Objektivität des Objekts in ihm. Die Arbeit, deren sittlichen Wert Hegel auch erst allmählich begrifflich klar erkannt hat, wird in diesem Zusammenhange eingeordnet in den Entwicklungsgang des Geistes. Die Arbeit ist ein Vernichten des Subjektiven und Objektiven, der empirischen objektiven Anschauung, nach der das Objekt des Bedürfnisses außerhalb ist, ein Vernichten, durch welches das durch die Begierde bestimmte Objekt, insofern es für sich, ein durch die Begierde nicht bestimmtes, für sich reell ist, aufgehoben und das Bestimmtsein durch die Begierde als Anschauung objektiv gesetzt wird, das Setzen der Differenz der Begierde und des Genusses, die Bewegung, das Eingehen des subsumierenden Subjekts in die Realität des Objekts. Die Arbeit ist ein ideeller Vorgang. Sie gliedert sich in verschiedenwertige Formen: in die ganz mechanische und in die lebendige Arbeit, die wieder mehrere Wertegrade umfaßt, je nachdem sie Beziehungen zur Pflanze, zum Tier und zum Menschen in sich begreift. Die Subjektivität der Arbeit erhebt sich im Werkzeug zu einem Allgemeinen, jeder kann es nachmachen und ebenso arbeiten; es ist insofern die beständige Regel der Arbeit. Das Werkzeug geht in die Maschine über, indem die Unruhe des Subjektiven, des Begriffs, selbst außer dem Subjekt gesetzt wird. Die Maschinenarbeit erzeugt durch ihr Quantitätsprinzip den Ueberfluß, der Besitz verliert seine Bedeutung auf das praktische Gefühl des Subjekts, ist nicht mehr Bedürfnis für dasselbe. Der Ueberfluß

in die Indifferenz gesetzt als Allgemeines und Möglichkeit aller Bedürfnisse ist das Geld. Das Bedürfnisleben schiebt sich in eine höhere sittliche Sphäre, indem es das Subjekt in die Form der Allgemeinheit aufnimmt, es aus seiner Vereinzelung in Beziehung auf andere rückt und Bezogenheiten mit der Nötigung allgemeiner Anerkennung in der Form des Rechts ausbildet. Die reine Unendlichkeit des Rechts mit der ihm wesenhaften Gleichheit aller spiegelt sich wider im Wert der Dinge. Der Wert ist die Gleichheit als Abstraktion. Die Verwirklichung des idealen Verhältnisses der Dinge des Bedürfnislebens ist der Tausch.

Eingehend befaßt sich das System der Sittlichkeit mit der Ableitung der Stände. Der Einteilungsgrund ist nicht die Arbeitsform und Arbeitsteilung, sondern die Sittlichkeitsform, die Sittlichkeitspotenz. Hegel unterscheidet einen absoluten Stand, der die absolute reine Sittlichkeit zu seinem Prinzip hat, ferner einen Stand der Rechtschaffenheit, die gleichwie das Recht aus der relativen Sittlichkeit hervorgeht und einen Stand der rohen Sittlichkeit. Als den wahren Begriff des Standes betrachtet er das Sich-Konstituieren als Allgemeines gegen Allgemeines. Jeder einzelne ist dadurch, daß er einem Stand angehört, ein Allgemeines und hiermit ein wahrhaftes Individuum und eine Person. Was Hegel über den absoluten Stand sagt, das ist im Sinne Platos und Fichtes. In diesem Stande ist das absolute Leben im Vaterlande und für das Volk, die absolute Wahrheit, die absolute Bildung, die absolute Uneigennützigkeit, die höchste Schönheit und Freiheit, das Göttliche. Die Arbeit des ersten Standes ist die absolut indifferente, die der Regierung und der Tapferkeit. Durch diese Tätigkeit sichert er Eigentum, Besitz und Leben der beiden andern Stände, die als Entschädigung die Sorge für den Lebensunterhalt des ersten Standes übernehmen. Der Stand der Rechtschaffenheit ist in der Arbeit des Bedürfnisses, dem Besitz und Erwerb und Eigentum. Die Einheit, welche in diesen Verhältnissen ist, ist etwas schlechthin Ideelles, Gedachtes, um des Festseins der Differenz willen, ist die abstrakte, inhaltlose Macht überhaupt, ohne Weisheit; ihr Inhalt wird durch die Zufälligkeit der reellen Dinge und der Willkür, welche in ihnen ist, im Erwerb, in Verträgen so weiter gesetzt. Das Allgemeine, Rechtliche dieser Verhältnisse wird real, physische Gewalt gegen die Besonderheit, welche negativ dagegen sein will. Der Angehörige dieses Standes ist Bürger, Bourgeois und wird als Allgemeines anerkannt. Der Stand der unfreien oder natürlichen Sittlichkeit ist der Bauernstand. Dessen Arbeit bestimmt das Lebendige, das aber für sich selbst sich produziert. Seine Sittlichkeit ist das Zutrauen zu dem absoluten Stande.

In mehrfacher Hinsicht weicht diese Betrachtung von der Auffassung der Rechtsphilosophie ab. Die Stände erscheinen als Momente des Staates und nicht der bürgerlichen Gesellschaft. Mit besonderer Liebe kennzeichnet das System der Sittlichkeit den absoluten Stand, während die Gesellschaftslehre den Gewerbestand in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Von diesem redet der junge Hegel mit einer gewissen Geringschätzung. Das kommt daher, daß er einseitig allein vom Standpunkt der absoluten Sittlichkeit die Stände bewertet, wobei er sich die Sittlichkeit allzusehr als ruhendes System denkt. Es fehlt ihm noch der ungemein fruchtbare Entwicklungsgedanke seiner Rechtsphilosophie, daß die Sittlichkeit mittels unendlicher Differenzierung durch die allerrealsten Realitäten hindurchgehen muß, um sich in vollendetem Sinne zu absolutisieren. Die Ständelehre der Rechtsphilosophie ist ungemein tiefer und geläuterter als die des Systems der Sittlichkeit.

Von allem, was das System der Sittlichkeit enthält, ist für die Gesellschaftslehre das Bedeutungsvollste das, was über das System des Bedürfnisses gesagt wird. Auch aus diesen Ausführungen ist deutlich zu ersehen, daß Hegel 1802 das panlogistische System mit der ihm eigenen dialektischen Entwicklung noch nicht aufgebaut hatte. Darum vermochte er die wirtschaftlichen Erscheinungen nicht so zu übersehen, daß eine aus der andern mit logischer Folgerichtigkeit sich ergibt und der wirtschaftliche Ablauf als eine in sich geschlossene geistige und sittliche Entwicklung sich darstellt. Diese unfertige philosophische Systembildung beeinträchtigt nicht den Wert der bewundernswerten nationalökonomischen Einsicht des jungen Hegel.

Er begreift schon hier das System des Bedürfnisses als das System der allgemein gegenseitigen physischen Abhängigkeit voneinander. Jeder hängt ab von einer fremden Macht, über welche er nichts vermag. Der Wert des Ueberflusses, den der einzelne besitzt, ist unabhängig von ihm und wandelbar und wird bestimmt vom Ganzen der Bedürfnisse und vom Ganzen des Ueberflusses. Dieses doppelseitige Ganze ist eine wenig erkennbare, unsichtbare, unberechenbare Macht wegen der unendlich vielen Einzelheiten und unendlich vielen Qualitäten. Die Wechselwirkung zwischen Einzelnem und Ganzem ist ein beständig auf- und niedersteigendes Wogen. In diesem System scheint das bewußtlose, blinde Ganze der Bedürfnisse und der Arten ihrer Befriedigungen zu herrschen. Aber das Allgemeine muß sich des bewußtlosen, blinden Schicksals bemächtigen. Hegel erkennt bereits hier die Relativität des Existenzminimums. Ebenso, daß sich das wirtschaftliche Gleichgewicht von selbst durch die Natur regelt, bei größeren Schwankungen freilich nur mit Hilfe der Unterstützung der Regierung. Das wirtschaftliche

Leben kommt nie zur Ruhe infolge des Triebes der Differenz. Unendlich sind die Bedürfnisse, unendlich die Idealität des Genusses. Mit der Differenzierung der Genußreize wächst die Differenzierung der Arbeit. Aber der Unendlichkeit des Genusses steht gegenüber die Begrenztheit der Arbeit und des Besitzes. Die Ungleichheit des Reichtums ist an und für sich notwendig und entspricht der natürlichen Ungleichheit. Das allgemeinere, ideellere Gewerbe gewährt den größeren Gewinn. Die notwendige Ungleichheit bringt durch ihre quantitative Beschaffenheit ein Verhältnis der Herrschaft hervor. Der einzelne ungeheuer Reiche wird eine Macht. Die Folgen des hohen Reichtums und der damit verbundenen tiefsten Armut sind die Mechanisierung und Verrohung der Arbeit, die Verachtung alles Hohen. Die Masse des Reichtums ist das Ansich. Den zerstörenden Folgen der Ungleichheit muß die Regierung aufs höchste entgegenarbeiten durch Erschwerung des hohen Gewinns und durch die Konstitution des erwerbenden, industrialisierten Standes in sich. Diese Konstitution, die Hegel später Korporation nennt, setzt an die Stelle der physischen Abhängigkeit eine lebendige Abhängigkeit, einen tätigen Zusammenhang, ein lebendiges Allgemeines, eine sittliche Abhängigkeit. Diese Sittlichkeit hebt das Elementarische, die reine Masse, Quantität auf und nötigt den Reichen, das Herrschaftsverhältnis zu mindern und rottet den Trieb nach unendlichem Reichtum aus. Außerdem hat die Regierung in den Auflagen ein Mittel, die Ungleichheiten zu beschränken. Alle diese Ansichten, die im System der Sittlichkeit in weniger strenger Folge, metaphysikfrei, der empirischen Betrachtungsweise angenähert, dargestellt werden, kehren in der Rechtsphilosophie wieder, wo sie organisch eingefügt sind in die Lehre von der Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes.

Nach dem System des Bedürfnisses stellt der junge Hegel das System der Gerechtigkeit dar, indem er die Begriffe des Eigentums und des Rechts ableitet, denen die Momente des Allgemeinen und des Anerkanntseins eigen sind. Das Individuum ist für die Rechtspflege eine völlig indifferente allgemeine Person. Hegel redet auch hier bereits gegen die Forderung der Vollständigkeit der bürgerlichen Gesetze und gegen die Ueberschätzung des abstrakten und formellen Rechtsgesetzes, wodurch der Richter zum reinen Organ der Regel herabsinkt. Die Abstraktion des Gesetzes soll nicht das Absolute sein. Hegel wünscht eine zur Zufriedenheit und mit Ueberzeugung und Beistimmung der Parteien nach Billigkeit, d. h. das Ganze derselben als Individuen ansehende Ausgleichung. Bei der peinlichen Rechtspflege oder beim Strafrecht weist er bereits hier darauf hin, daß sie außer der Bestimmtheit auch die Negation der Allgemeinheit aufheben muß. Vom System der Zucht sagt Hegel, daß in ihm das

Allgemeine, das Absolute und rein als solches das Bestimmende ist. Dieses System hat Hegel in der Rechtsphilosophie zu einem guten Teil in die Staatslehre verarbeitet; nur die Polizei, die Ordnung, die Kolonisation und in gewissem Sinne die allgemeinen Sitten und die Erziehung sind Gegenstände des dritten Teiles seiner Gesellschaftslehre.

Zusammenfassend kann vom System der Sittenlehre gesagt werden, daß es eine Vorarbeit ist, in der Hegel trotz des Schellingschen Einflusses nach einer selbständigen Erfassung objektiv-sittlicher, soziologischer, nationalökonomischer und rechtlicher Probleme ringt, deren philosophischer Verarbeitung in einer Gesellschafts- und Staatslehre er sich erst gewachsen zeigte, nachdem er in seiner Phänomenologie und Logik und Enzyklopädie seine Systembildung bewältigt hatte.

Die Abhandlung über das Naturrecht enthält in den Abschnitten, die über die absolute Sittlichkeit und das Verhältnis des Naturrechts zu den positiven Rechtswissenschaften sprechen, Gedankengänge, die den Gesellschaftsbegriff berühren. Hegel redet auch in dieser Schrift vom System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse und der Arbeit und Anhäufung für dieselben und von der Wissenschaft dieses Systems, von der politischen Oekonomie. Es bahnt sich in diesem Werke ein beachtenswerter Fortschritt an, insofern Hegel das System der Bedürfnisse als eine notwendige Entwicklung der absoluten Sittlichkeit zu begreifen versucht. Die physischen Bedürfnisse sind nach ihm Bestimmtheiten oder mannigfaltige Realitäten, deren logischer Gehalt die Negation und Entgegensetzung ist. Sie gehorchen in der Totalität, in ihren unendlichen Verwicklungen einer Notwendigkeit und bilden so ein System. Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit ist, so folgt für sein Verhältnis zu der positiven Totalität, daß es von derselben ganz negativ behandelt werden und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muß. Hegel äußert bereits hier wie auch im System der Sittlichkeit Gedanken, die sich mit den Grundüberzeugungen der klassischen Nationalökonomie und der mechanistisch-atomistischen Staatsauffassungen nicht vertragen. Er stellt sehr einschränkende Forderungen auf, die verhindern sollen, daß das System der Bedürfnisse sich für sich konstituiert und eine unabhängige Macht wird. Es genügt ihm nicht, die Sätze aufzustellen, daß jeder das Recht habe zu leben, daß in einem Volke das Allgemeine dafür sorgen müsse, daß jeder Bürger sein Auskommen habe und daß eine vollkommene Sicherheit und Leichtigkeit des Erwerbes vorhanden sei. Vielmehr muß das sittliche Ganze das System des Besitzes in dem Gefühl seiner innern Nichtigkeit erhalten und sein Emporschießen in Beziehung auf die

Quantität und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit hindern. Das geschieht in jedem Staate mehr bewußtlos und in der Gestalt einer äußern Naturnotwendigkeit durch immer größeren, mit dem Wachstum des Systems des Besitzes wachsenden Aufwand des Staats selbst und demgemäß steigende Auflagen und also Verminderung des Besitzes und Erschwerung des Erwerbens, am meisten durch den Krieg sowie durch Eifersucht anderer Stände und Bedrückung des Handels, teils mit Willen, teils wider ihren Willen durch Unverstand. Der Gedanke Hegels kommt hier noch nicht zum Durchbruch, daß die Logik der Tatsachen zu einer sittlichen Umstellung zwingt, die das System der Bedürfnisse über sich selbst erhebt und es einer höheren Gesellschaftsordnung annähert.

Wie im System der Sittlichkeit so leitet Hegel auch in der Abhandlung über das Naturrecht im Zusammenhang mit dem System des Besitzes die Sphäre des Rechts ab, indem er auf die ideale Seite der Verhältnisse hinweist, durch die die Besonderheit zugleich als ein Allgemeines bestimmt wird. Er entwickelt bereits hier den später wiederkehrenden wichtigen Satz, daß eine vollkommene Gesetzgebung, sowie eine der Bestimmtheit der Gesetze entsprechende wahrhafte Gerechtigkeit im Konkreten der richterlichen Gewalt an sich unmöglich ist, weil in den lebendigen Verhältnissen endlose Widersprüche liegen. Der Sphäre der Bedürfnisse und der Sphäre des Rechts ordnet Hegel das Absolute oder das Sittliche über.

Nach der absoluten Notwendigkeit des Sittlichen, die sich in diesen Sphären auswirkt, bilden zwei Stände das Individuum der absoluten Sittlichkeit. Im Stand der Freien ist die absolute Sittlichkeit von seiten ihrer Indifferenz betrachtet der absolute lebendige Geist, von seiten ihrer Objektivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Organe und Glieder. Die Arbeit dieses Standes ist das Sein und die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation. Sein Geschäft ist gemäß der Bestimmung des Aristoteles und Platos, in und mit und für sein Volk leben, ein allgemeines dem öffentlichen ganz gehöriges Leben führen. Im wesentlichen stimmt diese Charakterisierung des ersten Standes überein mit der entsprechenden im System der Sittlichkeit. Doch schränkt Hegel diesen Stand in der Abhandlung über das Naturrecht weniger ein auf die Kriegerkaste, er betont mehr, sich nähernd der Rechtsphilosophie, die positive Tätigkeit einsichtsvoller Staatsleitung. Das, was Hegel in der Schrift über das Naturrecht vom Stand der Nicht-Freien sagt, den er in einen der Differenz und einen solchen einer gediegenen Totalität und Indifferenz einteilt, entspricht den Ausführungen im System der Sittlichkeit über den Stand der Rechtschaffenheit und den Stand der rohen Sittlichkeit. Aber in dem Werke über das Naturrecht ist

etwas Besonderes enthalten, eine geschichtliche Betrachtung über das Zurückweichen des ersten Standes und das Sichvordrängen des zweiten Standes. Das Staatsleben ist zu einem allgemeinen Privatleben herabgesunken und das Volk besteht nur aus einem zweiten Stande. Damit ist unmittelbar das formale Rechtsverhältnis vorhanden, welches das Einzelnsein fixiert und absolut setzt. Es hat sich auch die vollständigste Ausbildung der auf dasselbe sich beziehenden Gesetzgebung aus einer solchen Verdorbenheit und universellen Erniedrigung gebildet und entwickelt. Dieses System von Eigentum und Recht, das um jenes Festseins der Einzelheit willen in nichts Absolutem und Ewigem, sondern ganz im Endlichen und Formellen ist, muß, reell abgesondert und ausgeschieden von dem edeln Stande, sich in einem eignen Stande konstituieren und hier dann in seiner ganzen Länge und Breite sich ausdehnen können. Jeder einzelne dieses Systems, da er an sich eines Besitzes fähig ist, verhält sich gegen alle als Allgemeines oder als Bürger in dem Sinne von bourgeois. In diesem System gibt die Sittlichkeit ihrer unorganischen Natur und den unterirdischen Mächten ein Daseinsrecht, indem sie ihnen einen Teil ihrer selbst überläßt und opfert.

Hegel schaut diese ganze Entwicklung an als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt. Im System des Besitzes und der Gerechtigkeit spielt sich ein Leben ab, in dessen Geistigkeit das Göttliche, das reine Sittliche hineinscheint, das dieses Leben zu seinem lebendigen Leibe macht, der als der Leib zugleich in der Differenz und in der Vergänglichkeit bleibt und durch den Geist das Göttliche als ein sich Fremdes anschaut. Hegels Denken ist hier auf dem Wege zu dem erlösenden Gedanken der Rechtsphilosophie, daß unser ganzes unruhvolles kämpfendes und ringendes Leben, das in unserer sinnlichen Bedürfnisnatur begründet ist, ein notwendiger Bestandteil der sittlichen Menschheitsentwicklung ist, die erst durch die Ueberwindung der unendlichen Widerstände ihre siegreiche, weltverklärende Kraft bekundet und dem sittlichen Geiste vollendete Wirklichkeit verleiht, so daß diese und die Vernunft einunddasselbe sind. Gewiß hat sich Hegel 1802 noch nicht zur begrifflichen Klarheit durchgerungen, aber sein Denken bewegt sich in der Richtung, wo er mittels seiner Systembildung die Lösung fand. Die Abhandlung über das Naturrecht enthält viele feinsinnige Sätze, die einen Einblick gewähren in die Entwicklung der Grundüberzeugungen Hegels, so der über die absolute Sittlichkeit, über das Verhältnis von Legalität und Moralität und über das Verhältnis des Naturrechts zur positiven Rechtswissenschaft. Aus diesen Gedankenverbindungen, nachdem

sie sich zu einem System zusammengeschlossen hatten, gestaltete sich die Gesellschaftslehre der Rechtsphilosophie.

Auch die politischen Schriften Hegels, die in der Erziehung zur selbstlosen und einsichtsvollen Hingabe an das große Ganze die einzige Rettung Deutschlands sehen, enthalten Gedanken, die auf die Gesellschaftslehre hinweisen.

In der Phänomenologie enthalten vornehmlich die Abschnitte über das geistige Tierreich und über die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit Beziehungen zur Gesellschaftslehre. Es sind erkenntnistheoretische-metaphysische, im Sinne Hegels logische bzw. phänomenologische Bestimmungen des Individualitätsbegriffes, die darauf hinauslaufen, daß in jedem einzelnen der absolute Geist eine seiner unendlichen Bestimmungen erlebt, so daß das ganze Menschenleben eine große geistige Einheit ist. In einer oft an spinozistisch-goethische Gedanken anklingenden Betrachtungsweise stellt Hegel dar, daß das, was Individualität genannt wird, nichts anderes ist als ursprüngliche, bestimmte Natur oder einfaches Ansichsein, dessen Bestimmtheit Hegel als Negativität bezeichnet, die dasselbe ist, was als Bewegung erscheint. Das Tun, Handeln, Wollen, Streben und die Wirklichkeit des einzelnen ist die Auswirkung dessen, was seine Natur ausmacht. Das Handeln, das Tun ist reines Uebersetzen aus der Form des noch nicht Dargestellten in die des dargestellten Seins, das die Wirklichkeit ist. Diese ist also die Erscheinungsweise der an sich bestimmten handelnden Individualität. Indem jede dieser Individualitäten sich aus sich entwickelt, entsteht durch das Zusammenwirken der Individuen eine geistige Welt.

Durch das Werk tritt das Individuum in das allgemeine Bewußtsein hinein, stellt sich in das Element der Allgemeinheit, in den bestimmtheitslosen Raum des Seins hinaus. Das Werk ist in ein Bestehen hinausgeworfen, worin die Bestimmtheit der ursprünglichen Natur in der Tat gegen andere bestimmte Naturen sich herauskehrt, in sie eingreift wie diese anderen in sie und sich als verschwindendes Moment in dieser allgemeinen Bewegung verliert. Das wahrhaft Seiende am Werk ist die individuelle Geistigkeit. Die Sache drückt die geistige Wesenheit aus. In der Sache kommt das Selbstbewußtsein zum Bewußtsein seiner Substanz. Hegel vergeistigt die Individualität und verlegt ihre Existenzberechtigung ins Gattungsmäßige, das ihren wahren Kern bildet, um den das Zufällig-Individuelle als wenig beachtenswerte Scheinhülle gelagert ist. Sofern das individuelle Bewußtsein diesen phänomenologischen Standpunkt verläßt oder nicht erreicht, wird es unehrlich und betrügerisch, indem es sich als selbstsüchtig erweist. Es gibt sein Tun und Treiben für etwas aus, das nur für es selbst ist, worin es nur sich und sein eigenes Wesen bezweckt.

Das Werden der wahrhaften Individualität, das Werden der Wirklichkeit ist gleichbedeutend mit der Bildung. Selbst der absolute Geist erlebt das Schicksal, nicht bei sich selbst und nur in sich selbst bleiben zu dürfen, er muß aus sich heraustreten, um Geltung und Wirklichkeit zu erlangen. Die Entwicklung, die er in allen Formen des Daseins durchläuft, ist dasselbe wie der Bildungsprozeß. Bildung in diesem metaphysischen, universellen Sinne ist Wirklichkeit und Macht. Wenn sich das Individuum bildet, so scheint es, als ob es sich einem ihm Außenstehenden gemäß mache, in Wahrheit aber entfaltet es nur seine innerlichste und edelste Natur, sein Substantielles. Das Individuum setzt sich als die gegenständliche seiende Substanz und wird so Sein für anderes. Das Wirkliche hat schlechthin die geistige Bedeutung, unmittelbar allgemein zu sein.

Dieses Wirkliche stellt sich dem gegenständlichen Bewußtsein in zwei Welten dar: in der Welt des Guten und der des Schlechten, im Staat und im Reichtum, im Staat und in der Gesellschaft. Das Gute ist das sich selbst gleiche unmittelbare und unwandelbare Wesen aller Bewußtseine. Der Staat ist die absolute Sache selbst, worin den Individuen ihre Einzelheit schlechthin nur Bewußtsein ihrer Allgemeinheit ist. Das Schlechte ist das allgemeine, insofern es sich preisgibt und die Individuen das Bewußtsein ihrer Einzelheit sich an ihm nehmen läßt. Es stellt sich dar im Reichtum. Er ist auch allgemeines geistiges Wesen, das beständig werdende Resultat der Arbeit und des Tuns aller, wie es sich wieder in den Genuß aller auflöst. Der Reichtum beruht auf der Dialektik des Eigennutzes, der Arbeit, des Genusses. Es meint jeder einzelne eigennützig zu handeln. Doch es zeigt sich, daß in seinem Genusse jeder allen zu genießen gibt, in seiner Arbeit ebenso für alle arbeitet als für sich und alle für ihn. Der Eigennutz ist etwas nur Gemeintes, das nicht dazu kommen kann, dasjenige wirklich zu machen, was es meint, nämlich etwas zu tun, das nicht allen zugute käme. Staat und Reichtum erscheinen dem edelmütigen Bewußtsein anders als dem niederträchtigen Bewußtsein. Das edelmütige Bewußtsein bekennt sich zum Heroismus des Dienstes, der das einzelne Sein dem Allgemeinen aufopfert. Wenn das allgemein unzweideutig und rückhaltlos geschieht, was beim Heroismus des Dienstes im Sinne der Vasallen und der Stände nicht der Fall ist, so ist die Staatsmacht zu eigenem Selbst erhoben. Der Reichtum ist das Fürsichsein, er zerreißt das Bewußtsein, sein Uebermut macht das zufällige Fürsichsein zur Gewalt über die Persönlichkeit, sein Geist ist die ganz wesenlose Meinung, die geistverlassene Oberfläche zu sein; er negiert alle positiven Inhalte und redet von der Eitelkeit der Dinge. Marxistische Töne tiefen Grolls gegen den leeren Machtwillen des Reichtums füllen die Sprache Hegels. So deutet Hegel phänomenologisch den Gesellschafts- und Staatsbegriff.

4. Die Staatsidee der Rechtsphilosophie Hegels.

Die Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes Hegels wird getragen von der Entwicklung des Staatsbegriffes, der Gesellschaftsbegriff mündet in den Staatsbegriff, auf die Gesellschaftslehre folgt unmittelbar im dritten Abschnitt des dritten Teiles der Rechtsphilosophie die Staatslehre. Das Verständnis des einen fordert notwendig die Kenntnis des andern. Ich stelle dem ausgereiften Gesellschaftsbegriff die höchstentwickelte Form der Staatsidee Hegels gegenüber.

Im Staate Hegels vollendet sich die Entwicklung, die sich in der Gesellschaft anbahnt, und zugleich die Gesamtbewegung des absoluten Geistes. Ob dieser Vollendung spricht Hegel dem Staate die höchsten Attribute zu und preist ihn als höchst entwickelte Vernunft. Der Staat ist die Wirklichkeit gewordene Vernunft, der objektive Geist, der Geist, der in der Welt steht, der gegenwärtige göttliche Wille, der sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltende Geist, die wirkliche Vernünftigkeit und die wahrhafte Idee, die Welt, die der Geist sich gemacht und die darum einen bestimmten an und für sich seienden Gang hat, das größte architektonische Gebäude, die Hieroglyphe der Vernunft, die sich in der Wirklichkeit darstellt, der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, die absolute Macht auf Erden, der lebendige Geist, die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist, der absolute Zweck der Vernunft. Im Zustande religiöser Anwandlungen vergottet der die Romantik fliehende Romantiker Hegel andächtig zuversichtlich die Staatsvernunft und verfällt in die gesteigerte Ausdrucksweise der ihm verhaßten romantischen Sprache. Der Staat ist ihm der Gang Gottes in der Welt oder ein Irdisch-Göttliches.

Die Idealität des Hegelschen Staatsbegriffes steht im entschiedenen Gegensatz zu der Ansicht, die den Staat für irgendeinen geistlosen Mechanismus hält, wie auch zur Vertragstheorie. Hegel will den Gedanken fernhalten, als ob irgendwelche Willkürhandlung einen Staat schaffen könne. Rousseaus und Fichtes rationalistische Staatsauffassungen verwirft er. Hegel befreit den Staatsbegriff vom Zufälligen, vom Willkürhaften und von der Gesetzmäßigkeit im rein naturhaften, biologischen und rein geschichtlichen Sinne. Das Gedanklich-Neue der Hegelschen Staatsphilosophie ist die Einordnung des Staates in das in sich selbst begründete Werden des absoluten Geistes. Dieser Gedanke Hegels war ein bedeutender Fortschritt. Er begründete die allgemein anzuerkennende Autonomie des Staates. In Uebereinstimmung mit der biologischen Staatsauffassung betrachtet Hegel den Staat als ein Eigenwesen mit eigner Gesetzmäßigkeit, dem eine Eigenbewegung zukommt, die sich von der der

Individuen unterscheidet. Wie Kjellén, so sieht bereits Hegel die Staaten nicht als „wandelnde Verfassungsschemata oder Rechtssubjekte" an, sondern als große Leben, als überindividuelle Persönlichkeiten. Im Gegensatz zur biologischen Denkweise aber, die die individuellen Eigenheiten der Staaten aus den natürlichen Gegebenheiten ableitet, sind Hegels Staaten Vernunftorganisationen, deren Schicksal der absolute Weltgeist bestimmt in souveräner Unabhängigkeit von den Willen der einzelnen. Hegel entwickelt nicht aus dem gegebenen Staat und seiner Geschichte empirische Gesetzmäßigkeiten, sondern er behauptet, daß die der Vernunft schlechthin innewohnende Gesetzlichkeit auch im Staate ihre Allgemeingültigkeit erlebt. Diese erfahrungsabgewandte Staatsansicht Hegels birgt sehr bedenkliche logische Schwierigkeiten in sich, die in den einzelnen abgeleiteten Aussagen über den Staat deutlicher zutage treten. Jedoch hat die philosophische Staatsauffassung Hegels vor der geschichtlichen Staatsansicht den Vorzug, daß sie die von den sich wandelnden Gegebenheiten unabhängige Eigenwertigkeit des Staates bestimmt und die überzeitliche Zeitlichkeit des Staates aufdeckt. Indem Hegel nicht müde wird, den Staat als objektiven Geist zu betrachten, umschreibt er als Philosoph den Begriff oder die Idee des Staates und scheidet das geschichtliche Gewordensein und die geschichtlichen Bedingtheiten des Staates aus. Er sucht die Vernunft in der Geschichte und verlegt das Vernunftvolle in die in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit. Er wagte in der Wirklichkeit der Erfahrungswelt das Walten der alles bestimmenden und alles erhöhenden Vernunft zu begreifen. Hegel hatte zuviel Ehrfurcht vor dem Geschichtlichen, dem Tatsächlichen, vor der Erfahrung, als daß es ihm möglich gewesen wäre, die Idee anderswo als im Daseienden zu suchen. Die Sittlichkeit, als deren vollendeten Ausdruck der Staat sich darstellt, ist für Hegel gleichbedeutend mit logischer Wahrheit. Die Sittlichkeit Hegels wohnt nicht in einer intelligibelen Welt, sondern im Reiche der Tatsachen. Im geschichtlich gegebenen Staat will Hegel die geistige Struktur entdecken, die den Inhalt des Begriffes Staat ausmacht. Er will nicht durch eine neue Theorie einen neuen Staat schaffen.

Hegel gibt sich Rechenschaft über die Vernunft, die die Idealität des Staates begründet. Vernunft und Staat haben einen gemeinsamen Hauptnenner: das ist der Begriff des Allgemeingültigen. Das Staatsgesetz verkörpert in sich einen Vernunftgehalt, der von einer Vielheit von Menschen als für sie bindend anerkannt wird. Die Staatsvernunft durchbricht die Schranken des Individuums, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft und erbringt damit den Nachweis ihrer Objektivität und ihrer Absolutheit, d. h. ihres von den einzelnen losgelösten Seins. Der Staat ist in diesem Sinne der Träger

der Idee, denn deren Wesen wohnt die Kraft inne, sich durchzusetzen und in das Allgemeinbewußtsein einzutreten, wenn auch die Idee aus dem Mutterboden des individuellen Geistes entbunden wird, der ihre einzige Brutstätte ist. Die Idee stößt aber auf unüberwindliche Hindernisse, wenn sie nicht durch die organisierte Vernunft hindurchgehen kann, deren äußeres Gewand der Staat ist. Der durch die Kraft der Vernunftidee lebensfähige Allgemeinwille wird zum Gesetz des inneren Daseins des Staates. Hegels Ehrfurcht vor dem Staate ist somit wohl begründet. Ein hochentwickeltes staatliches Leben ist intensivste Wechselwirkung geistiger Energien, die aus den Individuen herausdrängen in das allgemeine ihnen zustimmende Bewußtsein hinein.

Hegels Bestimmung der Substanz des Staates hat einen vorwiegend formalen Charakter. Diese Eigenheit liegt in der philosophischen Methode an sich begründet; sie wird aber durch die ausgesprochen logischen Absichten Hegels verschärft. Er unterläßt es in seinen philosophischen Schriften, die Staatsgesetze als Ausgleichsprodukte widerstreitender Nützlichkeitsinteressen aufzufassen, während er in seinen politischen Schriften den Gedanken in den Vordergrund rückt, daß alle Sonderinteressen, die er sehr realistisch darstellt, sich dem Allgemeinwohl unterzuordnen haben. Hegel will in seiner Staatsphilosophie nur die logische Formel des Staates aufdecken.

Wenn Hegel den Staat als einen Ausdruck der Vernunft darstellt, so hindert ihn das nicht, gute und schlechte Staaten zu unterscheiden. Der schlechte Staat ist erst auf dem Wege, ein wahrhaftiger Staat zu werden. Er existiert gleich einem kranken Körper, aber die wahrhaftige Realität des gesunden Körpers fehlt ihm. Der wahre Staat ist nur der vollausgereifte, vollausgewachsene, ganz entwickelte Staat. Der schlechte Staat geht in Sonderinteressen auf und ist darum nur weltlich und endlich. Der wahrhaftige Staat hat die Unendlichkeit des Vernunftgemäßen in sich.

Wenn Hegel den Staat als einen Ausdruck der Vernunft auffaßt, so leugnet er nicht, daß der Staat auch unter dem Einfluß der Unvernunft, der Willkür, des Zufalls und des Irrtums steht. Es wirken auch irrationale Kräfte an und in ihm. Der Staat unterliegt der natürlichen geschichtlichen Entwicklung, er läßt sich nicht künstlich aufbauen, das Vernünftige ist eingeschlossen in das naturhafte Dasein und schält sich aus ihm heraus. Hegels Staatsphilosophie verurteilt die Französische Revolution, obwohl der 20jährige Tübinger Student Hegel dem freilich in ihm rasch vorübergehenden Jugendrausch für die Französische Revolution unterlegen war. Der mannesreife Logiker Hegel sieht in dieser schöpferischen geschichtlichen Bewegung, deren Idee an sich ihn erfreute, etwas Krankhaftes

und Fürchterliches, eine Folge Rousseauscher Abstraktionen, einer konstruierten Vernünftigkeit. Alles Revolutionäre bereitet dem nüchternen und unverkennbar konservativen Hegel Mißbehagen. Er denkt sich die Entwicklung der reifen Vernunft frei von schweren, gefährlichen Erschütterungen und so, daß sie sich nicht künstlich beschleunigen läßt durch ausgeklügelte Maßnahmen eines ideologischen Verstandes. Das im Sinne einer metaphysisch-logischen Geschichtlichkeit orientierte Denken Hegels scheidet das Dämonisch-Irrationale ebenso aus wie das konstruierende Rationale des ungeschichtlich denkenden Verstandes. Alle Entwicklung ist nach Hegel nicht nur eine endlose Aufeinanderfolge von Endlichkeiten, sondern ein von höherwertigen Konstanten bestimmtes Geschehen, die den logischen Faktor bilden. Den Staatsphilosoph interessiert nur der innere Organismus, die belebende Seele des Staates.

Die Idealität des Staates äußert sich ferner darin, daß dieser die Lebensinteressen des erkennenden und des sittlichen Menschen befriedigt. Wer ein Freund des einsichtsvollen Handelns ist, der muß nach Hegels Meinung auch dem Staat ergeben sein. Der Wille des Staates im Sinne Hegels ist selbstbewußt und ruht auf klarer Erkenntnis. Den Staat regiert der durch die Form der Bildung hindurchgegangene, sich wissende und wollende Geist. Der Staat weiß, was er will, er handelt nach gewußten Zwecken, nach Grundsätzen und Gesetzen, von denen er sich Rechenschaft gibt. Die Staatsvernunft ist zweckvoller Wille, grundsätzliches Handeln, einsichtsvolles Tun. Der Staat ist ein Wissender. Der Staat hat mit der Wissenschaft die Erkenntnis der objektiven Wahrheit gemeinsam. Im Staate muß man nichts haben wollen als das, was vernünftig ist. Im Staat ist eine Vernunft tätig, die sich Rechenschaft über sich selbst gibt, die mit Bewußtsein tätig ist, die Zwecke verwirklichen will, die der menschlichen Höherentwicklung entsprechen. Mögen auch Masseninstinkte das Staatsleben vorwärtsschieben, staatsaufbauend sind sie erst dann, wenn sie sich aus dem Dunkel des Trieblebens zur lichtvollen, nach klar durchdachten Grundsätzen sich auswirkenden Vernunft emporgeläutert haben. Mögen auch unzählige Sonderinteressen im Staatsleben zusammenstoßen, ihr Zusammenprall nötigt zur Ausgleichung und ebnet die Bahn zur staatlichen Gesetzgebung im Sinne der allgemeinmenschlichen Vernunft. Im vollendeten Staat waltet die weise Vernunft. Dieser ist freilich ein Idealstaat, der sich mit dem geschichtlichen Staat nicht deckt, wohl aber organisch aus ihm herauswächst. Damit der Staat immer mehr zu sich selbst kommt, müssen die großen Massen politisch reif werden und den Sinn öffnen für daseinsfähiges Allgemeingültiges. Sonst sind sie leblose, gebundene Energien, die die geistige Erweckung des Staates verhindern. So ruht das Wesen des Staates in

der inneren Gesetzmäßigkeit der Vernunft und nicht in Macht- und Wirtschaftskämpfen und auch nicht in rechtlichen Auseinandersetzungen im Sinne der Vertragslehre. Der Staat ist nicht ein Machwerk rein zeitlicher Interessen.

Hegels Staat ist als die vollkommenste Form der gegenständlichen Vernünftigkeit zugleich auch der vollendete Ausdruck der Sittlichkeit im Sinne Hegels. Er ist das höchste geistig-sittliche Gebilde, in dem ein das Einzeldasein überhöhendes und vollendendes Gattungsdasein erscheint. Im staatlichen Leben ordnet sich der Wille des einzelnen dem Willen der Gattungsvernunft unter, und er erhebt sich dadurch über sich selbst, über die ihm eigene Selbstigkeit und Selbstsüchtigkeit und macht sich los von deren niederdrückender Gewalt und erlebt so seine wahre Vernunftfreiheit. Die Staatssittlichkeit ist die sichtbar gewordene Einheit des absoluten und des subjektiven Willens und der objektiven und subjektiven Freiheit.[1]) Die Sittlichkeit im Sinne Hegels entsteht durch das Eingehen des mit seiner Innerlichkeit beschäftigten Einzelwesens in den kulturschaffenden Geist der staatlichen Gemeinschaft. Die Sittlichkeit ruht im Ueberindividuellen. Die in der kulturellen Allgemeinheit schaffende Vernunft stellt eine viel weitergehende Selbstbefreiung des Geistes dar als die Vernunft, die sich auf das Einzelbewußtsein beschränkt. In der Geistigkeit des Staates wird das Tun des einzelnen aus seiner Vereinzelung herausgehoben. In der Staatssittlichkeit erhebt sich das Selbstbewußtsein des substantiellen Willens zu seiner Allgemeinheit, so daß er sich als absoluter unbeweglicher Selbstzweck darstellt. Der Staat ist das sittliche Universum. Die zusammenhaltende Kraft des Staates ist nicht rohe Gewalt, sondern eine Idealität, die als das wahrhaftige Reale der Realität des Staates erkannt werden muß. Der Staat Hegels ist der Inbegriff oder die höchste der Wertwelten. Hegel versteigt sich zu dem Satze, daß der Mensch allen Wert allein durch den Staat habe.

Hegels sittliche Betrachtung des Staates geht so weit, daß er das Leben im Staate in Einklang bringt mit der sittlichen Willensfreiheit. Er lehrt, daß bei richtiger Auffassung der abstoßende Zwangscharakter des Staates hinfällig wird. Um das zu verstehen, muß der Freiheitsbegriff Hegels richtig verstanden werden. In diesem überwiegt das Moment der Notwendigkeit das Moment des Auchandershandelnkönnens, und das Nichtmehrsubjektive erhebt sich über das Subjektive. Nach Hegel verhält es sich so, daß die staatliche Unterordnung die Freiheit nicht aufhebt, sondern vielmehr erst ermöglicht. Da der Staat im Sinne Hegels eine Auswirkung der absoluten Vernunft ist, so bedeutet das Sicheinfügen des einzelnen in den Staat das Eingehen des Einzelwillens in den ihn mit dem tiefsten Weltgrund versöhnenden absoluten Willen. Das ist die wahre

Freiheit. Sie ist die Entwicklung der Subjektivität zum selbständigen Extrem der persönlichen Besonderheit und zugleich Zurückführung in die substantielle Einheit. Sie ist Gehorsam gegen das Gesetz. Dieses als Ausdruck der Vernunft ist nichts dem eigenen sittlichen Willen Fremdes, vielmehr findet der einzelne sittliche Wille im Gesetz sich selbst. Das Gesetz ist die Objektivität des Geistes und der Wille in seiner Wahrheit; und nur der Wille, der dem Gesetz gehorcht, ist frei; denn er gehorcht sich selbst und ist bei sich selbst und frei. Der blinde sklavische Wille mit seinem knechtischen Gehorsam ist naturgemäß unfrei, denn er ist gar kein Wille. Die Gesetzlichkeit des Staatslebens ist nach Hegels Meinung das Ergebnis der in allen wirkenden Vernunftfreiheit. Die Freiheit ist das Wesen des Selbstbewußtseins, das sich als selbständige Gewalt realisiert, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind. Indem der einzelne sich in die Vernunftordnung des Staates einfügt, verfängt er sich nicht in eine Zwangslage, sondern vollendet sein eigenes Wollen, das sich beständig an den Willen der andern brechen und hemmen würde ohne das Dasein der Staatsgesetze. Diese ermöglichen erst die konkrete Freiheit. Die Anerkennung der Staatsgesetze durch den einzelnen besagt, daß er diese als das bleibend Wertvolle seiner besonderen Interessen auffaßt und darum sie auch als seinen Endzweck betrachtet. Die persönliche Willkür wird durch die Staatsgesetze eingeschränkt, die persönliche Freiheit aber bleibt dem, der freiwillig die Gesetze anerkennt, sie in seinen Willen aufnimmt, sie als die Substanz des freien Willens und als absoluten Endzweck ansieht. Jedes Wollen der freien Vernunft sehnt sich danach, seinen Inhalt zum allgemeingültigen Gesetz zu erheben. Jedes wahrhafte Gesetz ist eine Freiheit, denn es enthält eine Vernunftbestimmung des objektiven Geistes. Hegel ist durchdrungen von der Ueberzeugung, daß unter den vorhandenen menschlichen Gemeinschaften der Staat diejenige ist, in der der auf das Wohl der Allgemeinheit gerichtete Vernunftwille am vollkommensten ausgebildet ist. Indem Hegel überall im Staatsleben das Walten der Vernunftfreiheit wittert, deckt er auch den tiefsten Grund auf, warum der Staat kein Mechanismus sein kann. Der Staat in Hegels Sinne ist die ihrer Freiheit sich bewußt gewordene Menschheit. Er ist die sich objektiv wissende und für sich seiende Freiheit. Er ist die geistige Wirklichlichkeit, in der das selbstbewußte Sein des Geistes, die Freiheit des Willens als Gesetz verwirklicht wird. Darum kann er kein rohes Machtgebilde sein. Die Gewalt allein verbürgt nicht die Dauer der Gesetze, diese werden nur dann Bestand haben, wenn sie als Verpflichtung und Verbindlichkeit in den Subjekten existieren, von ihnen als der Ausdruck ihres eigenen freien Willens erlebt werden. Die objektive, das Subjekt verpflichtende Freiheit ist die staatsaufbau-

ende. Hegels Freiheitsbegriff nimmt im Gegensatz zu dem ihm verwandten antiken Freiheitsbegriff die Freiheit der Subjektivität, das Prinzip der neueren Welt, in sich als Zu-Recht-Bestehendes auf. Hegel betont ausdrücklich, daß die objektive Freiheit der modernen Staaten erst die subjektive Freiheit, einschließlich der moralischen Selbständigkeit, ermöglichte. Ohne die geistige Umwelt, die mit dem Dasein des modernen Staates gegeben ist, kann die Innenkultur der Seele sich nicht allgemein entfalten. Der einzelne genießt im Staate die Freiheit, die die Anerkennung des vernünftigen Allgemeingültigen nach sich zieht.

Hegels Staatsauffassung wendet den Blick bewußt hinweg von den sehr realen Interessenkämpfen der Verfassungspolitik und wendet ihn hin allein auf den diesen zugrunde liegenden geistigen Exponenten. Hegel wußte, daß im geschichtlichen Staat eine unreine, von starken Sonderinteressen vergewaltigte Vernunft die Staatsgesetze schafft. Aber seine durch das Studium der Menschheitsgeschichte vertiefte Erkenntnis betrachtete die einzelstaatlichen Prozesse aus einem universalistischen Gesichtskreise. Diese weitsichtige Betrachtung deutete die Vergesetzlichung der modernen Staaten als eine Mündigwerdung der Staaten und als einen fortschreitenden Freiheitsprozeß. Die Gesetze der modernen Staaten sind hiernach eine immer mehr sich ausbreitende Versöhnung der Sonderinteressen der einzelnen mit den dem Gemeinwohl dienenden Interessen der Vernunft. Hegels Staatslehre strebt nach einer gesunden Idealität, die sich gleicherweise fernhält von den unerreichbaren Höhen utopischer Gebilde wie von den Niederungen philiströser Meinungen.

Die Vernunftwertigkeit des Staates entdeckt Hegel auch in der Staatsverfassung. Er sucht aus all dem Zeitlichen, Geschichtlichen, Vergänglichen, das jeder Verfassung anhaftet, das Ueberzeitliche und Apriorische herauszufinden. Es widerstrebt ihm, die Verfassung als ein Machwerk, als ein Zufalls- oder Willkürprodukt anzusehen. Ihm ist sie vielmehr ein Geistiges, das mit logischer Gesetzmäßigkeit gemäß der der Vernunft immanenten Entwicklung entstanden ist. In der Verfassung schließen sich wie in einem Begriffe alle unterschiedlichen Bestimmungen zu einer Einheit zusammen. Die Verfassung ist die sich selbst bewußt gewordene Vernunft innerhalb des Geisteslebens eines Volkes, dessen Kontinuität sie voraussetzt. Sie ist die Arbeit von Jahrhunderten. Sie entspricht der jeweiligen Geistesentwicklung eines Volkes, jedes Volk hat die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört. Die Verfassung ist mehr als etwas nur geschichtlich Bedingtes. Sie ist der Ausdruck einer apriorischen Gesetzmäßigkeit, die als rein logische Folge aufzufassen ist. Der Geist ist ein Prozeß in sich selbst, gliedert sich

in sich, setzt Unterschiede in sich, durch die er seinen Kreislauf macht. Der menschliche Geist offenbart sich in der Verfassung gleichwie in der Religion, der Kunst und der Philosophie. Es ist also die Verfasung, durch die der Staat erst lebendig und wirklich wird, ohne die er ein Abstraktum ist, etwas den höchsten Werten Gleichgeartetes und Gleichgeordnetes. Eine Einschränkung freilich erfährt die absolute Vernunftwertigkeit dadurch, daß Hegel infolge der völkischen Bedingtheit die Verfassung in die Grenzen der nationalen Geistigkeit drängt.

Aus der im Wesen der absoluten Vernunft begründeten Geistigkeit des Staates erklärt Hegel auch den Ursprung und die Notwendigkeit der unterschiedlichen Regierungsgewalten, die der Verfassung Gesetzeskraft verleihen. Ihm kommt es dabei auf zweierlei an: einmal will er die relative Selbständigkeit, das andere Mal die Notwendigkeit des Zusammenschlusses zu einer Einheit der Staatsgewalten logisch begründen. Hegel sieht in den Regierungsgewalten Ausdrucksformen der an sich unterschiedlichen und dennoch sich zu einer Einheit zusammenschließenden notwendigen Vernunftbestimmungen. Nach ihm sind die Staatsgewalten trotz ihrer Selbständigkeit miteinander verbunden durch das Sichmitsichselbstzusammenschließen des lebendigen Geistes. Die Organisation des Staates nennt er wegen der in ihr wirkenden Selbstbestimmung des Begriffs das Abbild der ewigen Vernunft. Als solches hat sie es zunächst mit dem Begrifflich-Allgemeinen zu tun, über das sie sich Rechenschaft gibt und das sie allen Bürgern zum Bewußtsein bringt. Indem sie das tut, ist sie gesetzgebende Gewalt. Indem sie ferner dafür sorgt, daß die mannigfachen Lebenslagen sich dem Allgemeingültigen anpassen, übt sie die Regierungsgewalt aus. Indem sie schließlich verhindert, daß die aus sich herausgehende Staatsvernunft sich nicht selbst verliert und die einzelnen Gewalten sich nicht in sich verwickeln und auseinanderstreben, ist sie alles zusammenfassende und beherrschende Macht, deren entwickelste Form nach Hegels Ansicht die konstitutionelle Monarchie ist. Indem Hegel sich das staatliche Leben als das Leben des Geistes schlechthin vorstellt, vermag er es auf zwei große Prozesse zurückzuführen. Der eine ist das Aussichherausgehen des Geistes, der andere das Insichzurückkehren des Geistes, das Zusammenfassen aller unterschiedlichen Bestimmungen durch die Kraft der Subjektivität des selbstbewußten Geistes. Hegel gibt sich den Anschein, als folgere er die erbliche konstitutionelle Monarchie aus dem Freiheitsbegriffe. Die Freiheit des Geistes innerhalb des Staatslebens werde nur dann volle, sichtbare Wirklichkeit, wenn die letzte sich selbst bestimmende Willensentscheidung über alle Besonderung und Bedingung erhaben ist, während jedes gemeinsame Beschließen und Wollen, das

aus der Atomistik der einzelnen Willen demokratisch oder aristokratisch hervorgeht, etwas Abstraktes und Unwirkliches wäre. Hegel will nicht so verstanden werden, als ob er das Gottesgnadentum oder die körperlichen und die geistigen Kräfte des Monarchen verherrliche. Ihm ist es nur um die Idee der Monarchie zu tun. Hegel will den Begriff der Majestät aus dem Bereich des Zufalls und der reinen Geschichtlichkeit entrücken und ihn als eine in der Staatsidee begründete Notwendigkeit erfassen. Einen Mißbrauch der Freiheit des erblichen konstitutionellen Monarchen hält Hegel für ausgeschlossen, weil dieser ganz unter der Macht des an und für sich Allgemeinen stehe, das im Gewissen des Monarchen, im Ganzen der Verfassung und in den Gesetzen ihn ständig umfange. Daß aber auch andere als rein philosophische Beweggründe bei Hegels Verteidigung der erblichen Monarchie mitsprechen, das ergibt sich aus dem, was er über das Volk sagt. Er gebraucht das Wort im doppelten Sinne. Wo Hegel vom Volksgeist redet, da begreift er das Volk im Sinne von populus als eine in sich entwickelte organische Totalität, die aus einer stark naturhaften, durch die Abstammung bedingten Geistigkeit mit einer bestimmten und begrenzten Veranlagung hervorgeht. Dieser Volksbegriff bedeutet eine beträchtliche Einengung der panlogistischen Vernunft innerhalb des Staatslebens durch die Irrationalität des Naturhaften eines Volkes. Hegel gebraucht aber das Wort Volk auch im verächtlichen Sinne entsprechend dem Begriffe vulgus, wenn er damit die niederen Volksschichten bezeichnet, deren Masseninstinkte stärker sind als ihre Einsicht. Hegel nennt dieses Volk eine formlose Masse, die sich des staatlichen Zusammenhangs nicht oder nur verworren bewußt wird, deren Bewegung und Tun nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich ist gleich einer unförmlichen, wüsten, blinden Gewalt wie der des aufgeregten elementarischen Meeres. Hegel bezeichnet dieses Volk als unorganische Gesamtheit, als Aggregat der Privaten, die sich im Zustand der Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit und Unvernunft befinden. Es ist verständlich, daß Hegel dieses Volk, von dem er eine so niedrige Auffassung hat, nicht für regierungsfähig hält. Wenn er anderseits vor einer Beamtenhierarchie warnt, die den breiten Massen nicht einen Einblick in die Regierung gewährt und das Recht der freien Meinungsäußerung nicht einräumt, so hat dieses Befürworten des Mithineinredenlassens des Volkes aus sehr großer Entfernung nur vorbeugende Bedeutung. Es sollen an ungefährlichen Stellen die Ventile geöffnet werden, damit das Volk abreagiere. Nur darum fordert Hegel die vermittelnde Tätigkeit der Stände, die Oeffentlichkeit der Ständeversammlungen und eine besonnene und kluge Ausnutzung der öffentlichen Meinung. Dadurch will Hegel das Aufkommen revolutionärer Gewalten verhindern, die die Kontinuität der Ent-

wicklung scheinbar aufheben, bzw. sie als fraglich erscheinen lassen und die oft hemmende Macht der Tradition und die Trägheit der Gewohnheit gewaltsam vernichten, die eine gesunde vernünftige Entwicklung gar nicht erst überstark werden läßt.

Hegels Ansichten über die Staatsregierung trüben die Idealität seines Staates und stehen nicht in Einklang mit seinen philosophischen Voraussetzungen. Sie sind eingegeben von stark gefühlswertigen Ueberzeugungen. Hegels Rechtfertigungsversuch der erblichen konstitutionellen Monarchie hat keine Ueberzeugungskraft. Sie macht einen sehr gekünstelten Eindruck und mutet nicht wie logische Philosophie an. Der Monarch, der nur ja sagt und nur den Punkt auf das I setzt, mag wohl den Charakter grundloser Unmittelbarkeit und letzten Insichseins haben, aber eine selbständige, auf hochentwickelter Einsicht ruhende Vernunftfreiheit besitzt er nicht. Hegel betrachtet den Monarchen gleichwie die Regierung als Abstrakta und läßt ihr Menschlich-Allzumenschliches ganz unberücksichtigt. Hegels Bekenntnis zur Monarchie ist weit mehr als in seiner Philosophie in seiner geschichtlichen Einsicht und konservativen Gesinnung begründet. Zu dieser gesellt sich eine aristokratische Neigung, die sich recht deutlich äußert in dem, was Hegel über das Volk sagt. Hegels Ausfälle gegen die Herdenmenschen kennzeichnen Hegels Abneigung gegen alles Nichtlogische und Zerfahrene und Revolutionäre. Anderseits enthalten sie ein indirektes totgeschwiegenes Eingeständnis über die Macht der Irrationalen im Volksleben, die der Hegelsche Panlogismus nicht erklärt, dessen Ideal doch wohl eine Demokratie sein müßte, in der jeder einzelne von vernünftiger Einsicht und vernünftigem Wollen beherrscht würde. Hegels Geringschätzung der Volkssouveränität widerspricht seinem Vernunftglauben. Hegel übersieht, daß in jedem Menschen, auch in dem zur Regierung Auserwählten, das Denken jederzeit bestimmend beeinflußt wird von stark gefühlsbetontem Alogischen. Seltsam ist, daß Hegels Panlogismus nicht die Idee des Volksstaates verkündigt, denn dieser ist im höheren Sinne ein Vernunftstaat als die konstitutionelle Monarchie, da in ihm der Volkswille nicht nur angehört wird, sondern selbst sein Geschick bestimmt. Es ehrt Hegels nüchternes geschichtliches Denken, wenn er sich bewußt blieb, daß die Masse als solche immer der geistigen Führer bedarf, die aus den Wissenden und Wollenden erwählt werden müssen, aber seine hochgestimmten Worte über das Walten der absoluten Vernunft auch im Leben des Staates lassen ein freudiges Bekenntnis erwarten zur unermüdlichen politischen Emporbildung des gesamten Volkes und zum Glauben an deren dereinstige Erfüllung.

Das Vertrauen zum Staate findet Hegel wieder, wo er von der Autonomie des Staates redet, die diesen unabhängig macht von

allem außerhalb des Staates Liegenden. Hegel erläutert das Insichselbstbegründetsein des Staates an dem Verhältnis des Staates zur Kirche. Hegel, der bereits in jungen Jahren den gesellschafts- und staatsfeindlichen Zug des individualistisch gestimmten Christentums sah, erkennt nicht an, daß die Religion die Grundlage des Staates ist, weil beide, obwohl sie Geist von einem Geiste sind, als ganz verschiedenwertige Ausdrucksformen der absoluten Vernunft sich grundsätzlich unterscheiden. Hegel arbeitet zum Zweck des Beweises die Gegensätzlichkeit von Staat und Religion heraus, die die Trennung der beiden fordert. Es stehen sich gegenüber auf der Seite des Staates Begriffliches, Objektivität, Allgemeingültiges, Diesseitiges, in sich selbst begründetes Sittliches, und auf der Seite der Religion Anschauung, Gefühl, Vorstellung, Glauben, Subjektivität, Meinung, Jenseitiges. Hegel bezeichnet es als eine völlige Verkennung der Staatsgesetze, wenn diese durch die Autorität der Religion angeblich gestützt werden. Ein solcher Versuch hätte zur Folge, daß die Staatsgesetze zu etwas Negativem herabsinken, daß sie wohl gar als beengende Schranken empfunden würden, die der Unendlichkeit des Gemüts unangemessen und der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig sind, daß durch die Mißachtung des objektiven Wahrheitsgehaltes der Staatsgesetze eine Zertrümmerung aller sittlichen Verhältnisse entstünde, daß alle Gesetze über den Haufen geworfen würden und das subjektive Gefühl als das Gesetzgebende betrachtet werde. Demgegenüber erklärt Hegel, daß der Staat keiner Vormundschaft bedarf und keiner Ergänzung und keiner Weihe und daß er fordert ohne Rücksicht auf die Gemütsweise. Nur eine falsche und niedrige Staatsauffassung, die im Staat nur ein mechanisches Gerüste für die ungeistigen äußerlichen Zwecke, ein Sicherungsinstitut des Lebens und Eigentums, eine Notanstalt sieht, kann dem Staat das höhere Geistige, das an und für sich Wahre und Sittliche absprechen. Hegels Staatsauffassung sieht im Staate eine Geistigkeit, die durch ihren begrifflichen Wahrheitsgehalt der subjektiven Gefühls- und Glaubensüberzeugung der Religion überlegen ist und die Objektivität der Erkenntnis mit der Wissenschaft gemeinsam hat, deren Freiheit der Staat und nicht die Kirche schützt. Weil Religion und staatliches Denken ganz verschiedenartig sind, darum tritt Hegel für die Trennung von Staat und Kirche ein. Der Staat soll die Kirchengemeinde schützen, sich der Eingriffe in die religiöse Vorstellungswelt enthalten, was er um so liberaler tun kann, je stärker die staatliche Organisation ist. Anderseits soll die Kirche alle die gesetzlichen Bestimmungen hierarchischer Gelüste unterlassen, die sie zu einem Staat im Staat machen. Hegel hält es für falsch, von der Nurweltlichkeit des Staates zu reden zugunsten der Kirche. Beide betrachtet er als ebenbürtig, insofern

sie beide Anteil haben an der unendlichen Wahrheit des absoluten Geistes. Hegels Gedanken über das Verhältnis von Staat und Kirche wollen die Selbstherrlichkeit des Staates schützen.[2])

Hegels Ueberzeugung von der sittlichen Autonomie des Staates bestimmt auch seine Auffassung über das Verhältnis des Staates zur Familie und zur bürgerlichen Gesellschaft. Hegels Staat erhebt sich über beide Gemeinschaften durch sein Mit-Bewußtsein-Leben für die Zwecke der absoluten Vernunft. Seine Sittlichkeit ist höher als die im Naturtriebartigen verharrende Sittlichkeit der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft. Die Familie gründet sich auf die Sittlichkeit der natürlichen Liebe mit ihrem Triebcharakter. In der bürgerlichen Gesellschaft herrschen die Sonderzwecke, die sie zu einer Zweckgenossenschaft machen, in der der eine das Wohl des andern befriedigt, indem er seinen eigenen Vorteil bedenkt. Die selbstsüchtigen Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft begründen als ein System allseitiger Abhängigkeit den Not- und Verstandesstaat oder den äußeren Staat. Im Gegensatz zu diesem schreibt Hegel dem Vernunftstaat die Aufgabe zu, die natürlichen sozialen Gebilde so über sich selbst zu erheben und zu veredeln, daß alle ihre Besonderheiten sich den höchsten sittlichen Zwecken unterordnen. Dieser Aufgabe soll nutzbar gemacht werden die Pflege des Korporationsgeistes der Berufsstände und die Unterstützung der Gemeindeverwaltung und die besondere Fürsorge für den Mittelstand, zu dem vornehmlich die Beamten gehören. Diese Maßnahmen fördern die Ausbildung eines die Sonderinteressen niederdrückenden Gemeingeistes, sowie die Bildung der Intelligenz und des rechtlichen Bewußtseins und auch die Bereitwilligkeit subjektive Zwecke aufzuopfern durch völliges Aufgehen in der Pflichterfüllung. Diese Gedanken über das Verhältnis des Staates zur Familie und zur bürgerlichen Gesellschaft haben den Vorzug, daß sie sich auch mit dem Erfahrungsbegriff des Staates vertragen. Wer sich den Staat ganz anders vorstellt als Hegel, wird doch anerkennen müssen, daß der Staat höheren Zwecken dient als die Gesellschaft und die Familie.

Von dem erwähnten Einzelfall abgesehen, läßt sich gewiß nicht sagen, daß der Staat Hegels dem in der Erfahrung gegebenen sehr nahe steht. Die Idealität des Hegelschen Staates erweckt den Eindruck, als sei der Staat Hegels im Gegensatz zum natürlichen Staat vor dem inneren und äußeren Zerfall gefeit. Die geschichtliche Tatsache von der Vergänglichkeit der Staaten deutet Hegel philosophisch mittels des Gedankens, daß die besonderen Geister der einzelnen Staaten nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit sind. So trägt er die Vorstellung des Vergänglichen an die Vorstellung des Notwendigen. Hegel lehrt, daß die Eigenart des Volksgeistes, der eine einmalige Spielart der

absoluten Vernunft ist, die Geschichte des einzelnen Staates bestimmt, daß es nur individuelle Staaten gibt, nicht aber einen Menschheitsstaat. Als individuelle Vernunftwesenheit sind die Staaten verurteilt unterzugehen. Was bleibt übrig? Eine unraumhafte Ganzheitsordnung? Die entspräche nicht dem Wirklichkeitsbegriff Hegels. Wie können die Verfassungen der einzelnen Staaten, wenn die logische Vernunft sie begründete, in ihrer unantastbaren Allgemeingültigkeit in Widerstreit geraten und durch den Richterspruch der absoluten Vernunft zerstört werden? Welche alogischen Mächte zwingen die Weltvernunft zu diesem progressus in infinitum, um zu sich selbst zu kommen? Es sieht so aus, als nähere sich Hegel dem Gedanken Fichtes, daß die Bestimmung des Staates sei, sich aufzulösen. In Wirklichkeit denkt Hegel anders als Fichte. Nach Fichtes Ansicht ist der Staat kein absolut selbständiger Wert, sondern nur Mittel zum Zweck, seine erzieherische Aufgabe ist gelöst, wenn die Menschheit eine vernunftbeherrschte Gesellschaft geworden ist. Nach Hegels Meinung ist das Dasein des Staates eine logische Notwendigkeit des absoluten Geistes, die sich niemals aufheben kann.

Einen unbefriedigenden Eindruck hinterläßt auch Hegels merkwürdig befremdlicher Rechtfertigungsversuch der Kriege. Auch er ist eine philosophische Deutung einer geschichtlichen Tatsache. Die Erfahrung lehrt, daß die Kriege Entwicklungen, Bewegungen, starke Erschütterungen geistiger Welten sind, die alle Trägheit, alles reaktionäre Verharren und Stillestehen, die geistigen Erstarrungen überwinden. Das übersetzt Hegel ins Philosophische, indem er die Kriege auffaßt als die in der Entwicklung des absoluten Geistes vorwärtstreibenden Momente, die das ruhelose Uebersichhinausgehen über alle geistigen Bestimmtheiten und Besonderheiten bewirken. Mag Hegel auf diese Weise auch erreichen, die Kriege ins Sittliche zu erheben, das Zufällige von ihnen abzustreifen, sie des Abschreckenden der absoluten Uebel zu entkleiden, sie in den Dienst der sittlichen Gesundheit der Völker zu stellen, sie als vernunftnotwendige Revolutionen, als sittliche Erfrischungs- und Erneuerungsprozesse der Völker zu betrachten, welche Gedanken bereits der junge Hegel aussprach, so erklärt er doch nicht, wie die panlogistische Weltansicht die Entstehung der Kriege begreiflich macht. Wie ist es logisch faßbar, daß Vernunftbestimmungen zu solchen Gegensätzen sich auswachsen, daß ihr Ausgleich nur mittels rohester Gewalt zustande kommt? In versteckter und fast verschämter Weise beugt sich Hegels Panlogismus doch vor der unbezwingbaren Macht des Irrationalen, des Alogischen und Nichtsubstanziellen, die er nicht gering einschätzt, wenn er zu ihrer Ueberwindung die Notwendigkeit der Kriege postuliert, die das Eitle der Partikularitäten vernichten, welche das äußerliche Dasein des Besitzes, das natürliche

Leben, das zur Versumpfung führt, beherrschen. Hegel macht das bezeichnende Zugeständnis, daß Willkür und Zufälligkeit das Verhältnis der Staaten zueinander bestimmen, daß das seinsollende Allgemeine des Rechts zwischen den Staaten nicht wirklich da ist; und was er über den Streit der Staaten untereinander sagt, das klingt wie eine Kapitulation der Vernunft vor der dämonischen Natur des Staates. Denselben Eindruck macht sein skeptisches Urteil über das Völkerrecht und sein Unglaube gegenüber Kants ewigem Frieden. Das alles verträgt sich nicht mit Hegels philosophischen Voraussetzungen, die den Gedanken des Völkerbundes als eine vernunftnotwendige Ergänzung der begrenzten völkischen Staaten zu einem die Gegensätze ausgleichenden Menschheitsganzen hätten verständlich werden lassen.

5. Kritische Würdigung des Gesellschaftsbegriffes Hegels.

A. Die Metaphysik des Gesellschaftsbegriffes Hegels.

Hegels Gesellschaftsbegriff ist ganz und gar verwoben mit der Gedankenwelt des philosophischen Systems Hegels. Seine Hauptwerke, die Phänomenologie, die Logik und die Enzyklopädie waren erschienen, als die Rechtsphilosophie herauskam. In deren Vorrede weist Hegel ausdrücklich auf den Zusammenhang mit der Enzyklopädie und Logik hin. Zu einer ganz sauberen Erfassung des Hegelschen Gesellschaftsbegriffes ist darum eine selbständige Auseinandersetzung mit den Hauptwerken Hegels nötig. Ich bescheide mich mit folgenden Andeutungen.

Hegels philosophisches Denken war so eingestellt, daß es seine Lehre von der Gesellschaft und vom Staate nur in der von Hegel eingeschlagenen Richtung bestimmen konnte. Der Grundbegriff des absoluten Geistes machte alle Erscheinungsformen des Geistigen zu Teilinhalten einer absoluten Vernunft. Der metaphysische Standpunkt Hegels sah in allem geschichtlichen Leben geistige Vorgänge, die mit innerer Gesetzmäßigkeit nach der Helligkeit des sich selbst wissenden und selbst bestimmenden Selbstbewußtseins streben. Als Erkenntnistheoretiker, der von Kant, Fichte und Schelling herkam, war für Hegel die Philosophie gleichbedeutend mit Logik; dieses Wort verstand er nicht im formalen Sinne der aristotelischen Scholastik. Logik war für Hegel die Lehre der geistigen Dynamik, die inhaltsschwere Normenwissenschaft, die die Grundformen erforscht, in denen die Geistigkeit alles Daseins ihren Ursprung hat. Hegels substantieller Apriorismus ging auch weit über den formalen Apriorismus Kants hinaus. Freilich stand die Logik Hegels im Banne einer religiösen und sittlichen Grundstimmung, die getragen wurde

von der Sehnsucht nach einem neuen Lebensbegriff. In diesem Sinne war Hegel ein Gesinnungsphilosoph. Und nicht selten mischten sich in die apriorischen Elemente Erfahrungsinhalte, die aus Hegels umfassendem Wissen stammten.[1])

In der Vorrede zur Rechtsphilosophie bezeichnet Hegel als die Aufgabe einer philosophischen Gesellschafts- und Staatslehre, den Vernunftwert aller Erscheinungsweisen des Rechts und der Sittlichkeit zu ergründen. Die geschichtlichen sozialen Gegebenheiten sind auf Begriffe zurückzuführen und zwar nicht auf solche, die aus einer empirischen Abstraktion abgeleitet sind, deren Wert in der Kraft der zusammenfassenden Formel besteht, sondern auf einen zeitlosen gedanklichen Ausdruck, auf Kategorien, die in der dem geistigen Universum immanenten Substanz, die sich in den Schein des Zeitlichen und Vorübergehenden kleidet, ihren Ursprung haben. Der Philosoph hat nicht die Aufgabe, eine neue Gesellschaftsordnung und einen neuen Staat aufzubauen. Er übermittelt nicht Weltbeglückungspläne und ist nicht ein revolutionärer Agitator, der um ganz greifbarer stofflicher Lebenszwecke willen die Masseninstinkte in Bewegung setzt. Hegel gibt sich in der Vorrede darüber Rechenschaft, daß selbst die logischen Untersuchungen des Philosophen nur bedingte Allgemeingültigkeit haben. Die Philosophie hat ihre Zeit in Gedanken erfaßt und geht darum nicht über ihre gegenwärtige Welt hinaus. Auch Hegels Philosophie ist eine Geburt des Zeitgeistes. Der Neuhumanismus, Klassizismus, Kritizismus, die Aufklärung und Romantik haben aus ihrem Schoße dieses philosophische System gezeugt. Es ist keine einfache Subtraktionsaufgabe, nach Abzug der voraussetzungsvollen zeitlichen Bedingtheiten den eigenen Wahrheitsgehalt der Hegelschen Logik zu bestimmen. Ihre Kategorien sind wertbehaftet und teilen den Charakter des absoluten Geistes, der ein mystisches Urerlebnis ist mit unverkennbarer Daseinswertung. Exakte Metaphysik enthalten die Systeme Fichtes, Schellings, Hegels nicht. Die Frage nach der Möglichkeit, dem Umfang und der Bedeutung wertfreier philosophischer Betrachtung ist eine logische Prinzipienfrage der nachhegelischen Zeit.

In der Vorrede verwahrt sich Hegel auch gegen die Vermischung empirischer und philosophischer Betrachtung. Nicht Gegenstand der Philosophie ist das unendliche Material und seine Regulierung, sind nicht die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse, ist nicht der unendliche Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen, nicht die bunte Rinde, mit der das Vernünftige seinen Kern umzieht, in welcher das Bewußtsein zunächst haust. Der Begriff des philosophischen Denkens erst durchdringt die Rinde, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen.

Zu einem gründlichen Verständnis der Gesellschafts- und Staatslehre Hegels ist nicht nur die Bekanntschaft mit den philosophischen Hauptwerken, sondern auch die Kenntnis der politischen und im eingeschränkten Sinne auch der theologischen Jugendschriften erforderlich. Unter der Einwirkung ernster Studien der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse Deutschlands, Württembergs, der Schweiz und Englands haben sich die Gedanken der Rechtsphilosophie allmählich gestaltet. Dilthey hat in sehr feinsinnigen Sätzen gekennzeichnet, wie sich Hegels metaphysisches und geschichtliches Bewußtsein gegenseitig befruchten, wie aus dieser Synthese die farbenprächtige Konkretheit der das natürliche und geistige Universum umfassenden begrifflichen Architektonik entstand, wie aber auch aus dieser einzigartigen Begabung Hegels die Antinomie hervorging, die an den vielen Rissen sichtbar wird, wo das stolze in sich geschlossene System auseinanderklafft, der Widerspruch zwischen der Relativität des Geschichtlichen und der Absolutheit metaphysischer Wertung. Wenn Hegel die Dialektik des absoluten Geistes sich in bestimmten Epochen der Geschichte widerspiegeln läßt, so verleiht er damit der doppelseitigen Eigenart seiner Begabung gemäß seiner philosophischen Darstellung einen bestrickenden Reiz.

Auch Hegels Gesellschaftslehre ist aus dem Bedürfnis entstanden, die Metaphysik der die Gesellschaft bildenden geschichtlichen Tatbestände aufzufinden. Aus dem logischen Widerspiel, aus der Dialektik voraussetzungsloser unbeweglicher Begriffe will er die dramatische Bewegtheit der gesellschaftlichen Zustände verstehen. Die philosophische Fragestellung kann auf die Breite der Untersuchung verzichten, die einer empirischen Gesellschaftswissenschaft eigen ist. Wohl aber muß die Darstellung der allgemeingültigen Beziehungen vollständig sein. Die wohltuende Weite der Gesellschaftslehre Hegels umschließt soziologische, rechtswissenschaftliche und volkswirtschaftliche Betrachtungen, die durch den Sittlichkeitsbegriff einer metaphysischen Logik zusammengehalten werden und die Gesellschaft als ein verschiedenen Sphären zugehöriges Leben erfassen, dessen Einheit nicht durch einseitige Abstraktionen zertrümmert werden darf. Dieses Leben stellt Hegel als eine dialektische Bewegung dar, die in der dem absoluten Geiste wesensnotwendigen Differenzierung begründet ist und sich zwischen den beiden Kategorien der Besonderheit und Allgemeinheit, der Einzelheit und Allheit, dem Teil und dem Ganzen abspielt, mit welchen beiden Wesensbegriffen bereits der junge Hegel die Welttotalität eingefangen hatte. Darum ist ihm, dem Panlogisten, die Gesellschaft ein logisches Gebilde, dem man durch eine psychologische Betrachtung nicht beikommen kann, das sich nicht aus einem sozialem Grund-

trieb erklären und noch viel weniger als ein von rein stofflichen Antrieben bewegter Mechanismus auffassen läßt.

B. Die Sittlichkeit des Gesellschaftsbegriffes Hegels.

Die Eigenart der Gesellschaftslehre Hegels kennzeichnet ihre Zugehörigkeit zum dritten Teile der Rechtsphilosophie, den Hegel die Sittlichkeit nennt. Er steht den Soziologen nahe, die Recht, Wirtschaftsleben und Sittlichkeit in einen engen Zusammenhang rücken und einen ethischen Sozialismus vertreten. Hegel kann nur dann richtig verstanden werden, wenn sein grundlegender Sittlichkeitsbegriff in seinem Sinne aufgefaßt wird. Bereits der junge Hegel hatte gegen die Enge und Abstraktheit des aufklärerischen Moralitätsbegriffes, den auch Kant und der junge Fichte nicht überwanden, mit der leidenschaftlichen Sehnsucht nach einem neuen Lebensbegriff angekämpft. Er glaubte in Uebereinstimmung mit den neuhumanistischen Denkern und Dichtern seiner Zeit an die freie Sittlichkeit des griechichen Menschen der klassischen Periode und betrachtete von da aus die autonome und die autoritative abstrakte Moral als etwas Geringwertigeres. Dieser abstrakten Moralität war der Austritt aus dem Individuum versperrt, ihre Wirkungen traten wohl in die Erscheinungswelt ein, aber sie selbst, ihr Wesen verkroch sich in die undurchdringlichen intelligibelen feinwebigen Schichtungen gefühlserfüllter subjektiver Gesinnungszustände. Ihre Objektivität verharrte in den ungeschriebenen Gesetzen, die allein im unsichtbaren Reich sich mit einem freien, verantwortungsvollen Willen beseelt wissender Menschen gelten. Dieser Moralitätsbegriff, der in Kants Individualethik seinen klassischen Ausdruck fand, war das Ergebnis des individualistischen Denkens der Aufklärung. Ihr fehlte der moderne Gemeinschaftsbegriff und der antike war ihrer ungeschichtlichen Betrachtungsweise verloren gegangen. Lebensgemeinschaften waren für sie nur durch Verträge rationalistisch summierte Individuen, Aggregate, Anhäufungen von Individualatomen. Sie wußte nicht, daß Gemeinschaften Eigenwesen mit einer Eigengesetzlichkeit sind. Als der Neuhumanismus Plato und Aristoteles von neuem erweckte, als Herder die neue Geschichtlichkeit entdeckte, als die besten Deutschen sich auf ihre Deutschheit wieder besannen und sie mit höchsten Werten füllten, da gestaltete sich im älteren Fichte, in Schelling, Schleiermacher, Goethe, in den Romantikern, im Freiherrn vom Stein, in Wilhelm v. Humboldt und Ernst Moritz Arndt eine völkische Lebensbewußtheit, die ihre vollendetste begriffliche Form in Hegels objektivem Geist fand, der Hegels Sittlichkeit gebar.

Sittlichkeit im Sinne Hegels ist nur dort, wo ein eigenwesiges Gemeinschaftsgebilde da ist. Die Sittlichkeit Hegels ist eine durch-

aus gesellschaftliche Sittlichkeit. Hegel hat den Satz des englischen Naturforschers Huxley durch sein apriorisches Denken vorausgenommen: Alle Sittlichkeit beginnt mit der Gesellschaftsbildung. Die Moralität setzt nur eine Mehrheit von Individuen voraus, die objektive Sittlichkeit eine in sich begründete Gemeinschaft. Mit der Moralität, auch nicht mit der Kants, läßt sich das Leben nicht einfangen, das Normen schafft, die nur ein universeller Sittlichkeitsbegriff verstehen kann. Weder der naturrechtliche Empirismus mit seinem Begriff des natürlichen Menschen und des egoistischen Individuums noch der Kritizismus mit seinem Begriff des intelligibelen moralischen Menschen erfaßten die Totalität des Sittlichen. Wenn es eine Sittlichkeit wirklich gibt, wenn sie mehr ist als ein Gedankending, wenn sie eine Lebensmacht und zwar die allein schaffende und aufbauende Lebensmacht schlechthin ist, dann kann sie nur in dem diesseitigen fleischgewordenen Leben zu finden sein und nicht in einem transzendenten Himmelreich. Wo sich Kräfte regen, deren Zusammenwirken der Menschen Tun regelt, da ist Sittlichkeit, die auch ihre Geschichte hat. Diese universelle Objektivität der Hegelschen Sittlichkeit, die auf dem Boden konkreter Wirklichkeit sich entfaltete, war imstande, auch alle Erscheinungsweisen des Gesellschaftslebens in sich zu begreifen. Daß dieser Fortschritt Hegels auf dem Gebiete ethischer Erkenntnis, den die Folgezeit bis zur Gegenwart festhielt und weiter ausbaute, mit einer mangelhaften Würdigung feingestimmter innerlicher und innerlichster subjektiver Sittlichkeit erkauft wurde, darf freilich nicht verschwiegen werden. Die Uebertragung der Sittlichkeit auf Gesellschaft und Staat bedeutete, daß beide durch sie geadelt wurden. Dieses Verdienst erwarb sich Hegels geschichtlicher Wirklichkeitssinn, dessen geniale Tiefe auf der Verbindung mit der hochgesteigerten logischen Kraft seines metaphysischen Denkens beruhte. Die Bedeutung dieser schöpferischen Begabung Hegels für die Gesellschaftslehre wird ersichtlich durch die Erwägung, daß die alles Leben umfassende und veredelnde Universalität des Hegelschen Sittlichkeitsbegriffes doch nur infolge ihrer Entstehung aus dem Urgrund des mystischen Panlogismus möglich war.

Die klassische Nationalökonomie Adam Smiths und der von ihm abhängigen Denker hatte den Zusammenhang zwischen Gesellschaft, insonderheit Wirtschaft und Sittlichkeit ganz an die Außenseite ihrer Betrachtung geschoben. Ihren Untersuchungen lag der Gedanke zugrunde, daß ein möglichst hindernisfreies Handeln des Eigennutzes einen günstigen Ablauf der Wirtschaftsmaschine und damit das höchste Glück der Erdenkinder und zugleich der ganzen Gesellschaft verbürge. Dieser mehr oder weniger grobe oder feine Utilitarismus und Eudämonismus der Engländer und Franzosen, dessen letzte

Wurzeln bis auf die Stoa und Epikur zurückreichten, deren antike Ideen zeitgenössische Philosophen mit der Erkenntniskraft des modernen Geistes verarbeitet hatten, war durch eine Welt getrennt von der Sittlichkeit Kants, Fichtes und Hegels, die wohl auch im Platonismus ihren antiken Vorläufer hatte und dennoch ein Ureigenes deutscher Ursprünglichkeit war und als solche ihre Gegensätzlichkeit zur englischen und französischen Geistesrichtung nicht verleugnete. Es war eine glaubensstarke, weltumformende Ueberzeugung Hegels, daß der Sinn aller Geschichte, auch der Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte die Vernunftentwicklung, die Selbstbefreiung des Geistes, die objektive Sittlichkeit ist. Alle gesellschaftlichen Vorgänge drängen nach Hegels Ansicht daraufhin, Organisationen logischer Allgemeingültigkeit zu schaffen, in denen sich die Einzelinteressen mit denen der Gesamtheit so versöhnen, daß eine Erhöhung der Menschlichkeit, ihre Ausfüllung mit edlen Zwecken die Folge ist. Wieviel Stoffliches auch am Leben der Gesellschaft haftet, so bedeutet es doch ein Sichselbstsuchen und -finden, ein Nachhausegehen des aus seiner Heimat verirrten Geistes. Hegel hatte den Mut, die den Weltgrund erfüllende Lebensgeistigkeit des deutschen kritischen Idealismus der Philosophen und Dichter, die diese nach seiten der Erkennbarkeit und veredelnden Vertiefung des Lebens schlechthin zumeist ohne eingehende Berücksichtigung bestimmter Lebensverhältnisse oder eines bestimmten Lebensgebietes dargestellt hatten, auf das rauhe Alltagsdasein der von wirtschaftlichen Magenfragen bewegten Gesellschaft zu übertragen.

Hegel löste diese Aufgabe mittels des zweiten Prinzips, auf das er alle Erscheinungen der bürgerlichen Gesellschaft zurückführte. Er anerkannte rückhaltlos die ungeheure Macht des Eigennutzes, aber den Nachdruck legte er auf den Nachweis, daß die bürgerliche Gesellschaft als ein System allseitiger Abhängigkeit gar nicht da wäre, wenn die Selbstsucht sich nicht auf Schritt und Tritt Schranken setzen müßte. Stärker als die Gewalt der Selbstbehauptung des Eigennutzes ist der Zwang der Gesetzmäßigkeit, der den einzelnen zur Unterwerfung unter den Gemeinwillen veranlaßt. Insofern kann nur in relativem Sinne von einem System der freien Konkurrenz gesprochen werden. Das Prinzip der Rentabilität oder Wirtschaftlichkeit muß sich unter allen Umständen und zu jeder Zeit Einschränkungen gefallen lassen. Die Veranlagung eines jeden drängt ihn über sich selbst hinaus. Die Besonderheit ist bedingt durch die Allgemeinheit. In allen waltet der das Weltganze bewegende Geist, wenn das auch vielen nicht zum Bewußtsein kommt. Wenn diese Betrachtung zu Ende gedacht sich auch in ein geheimnisvolles Urerlebnis verliert, so leitet Hegel doch in seiner Gesellschaftslehre diese Gedanken in ganz nüchterner, erfahrungsgemäßer Weise vorwärts

und unauffällig zu dem Ergebnis hin, daß sittliche Gesetze die Gesellschaft beherrschen. Er verfällt nicht in die konstruktive Methode, aus der viel verherrlichten Vervollkommnungsidee das Leben zu verstehen. Seine Ehrfurcht vor der geschichtlichen Wahrheit, seine Sehnsucht, das Wirkliche selbst zu fassen, die Zucht seiner Logik zügeln die Leidenschaft seiner sittlichen Lebensformung. Im Einklang mit den Tatsachen entwickelt er den Gedanken, daß die Begrenzung des Eigenvorteils die Einbiegung des nichtsittlichen Handelns ins Sittliche ist. Geschähe das nicht, so gäbe es keine Gesellschaft. Der Zwang der Bedürfnisse beeinflußt das Handeln so, daß die Selbstsucht sich selbst widerwillig untreu wird und in einen egoistischen Altruismus umschlägt. Das ist die Dialektik der Entwicklung. Die Not und die verständige Ueberlegung treiben die Bewegung vorwärts. In diesem Sinne nennt Hegel die bürgerliche Gesellschaft den Not- oder Verstandes- oder äußeren Staat. Der Mensch der bürgerlichen Gesellschaft ist der Mensch mit seinem Widerspruch. Die bürgerliche Gesellschaft ist der Ausdruck der entzweiten Idee eines weit auseinanderklaffenden Zwiespaltes, denn das System der selbstsüchtigen Zwecke kann sich nicht befreien von dem Widerspruch zwischen dem Substanziellen der sich durchsetzenden Allgemeinheit und dem Fürsichsein der Einzelheit. In der Gesellschaft hat sich das Geistige veräußerlicht und aufgelöst. Wohl liegt in dieser Auflösung eine Schwächung, doch auch eine Bereicherung, Ausweitung und schließlich Vertiefung, wenn nämlich der einzelne freie Wille allmählich dahin gedrängt wird, sich aus eigenem Entschluß für sittliche Lebensordnungen zu entscheiden. Würde dieser Prozeß nicht eingeleitet, so zerstörte sich das Individuum selbst, sein Geistiges, sein Sittliches, seine Würde, seine Selbständigkeit, es wäre der Sklave seiner selbst und der andern, des Zufalls und der Willkür.

Die bürgerliche Gesellschaft hat das Schicksal, nie in sich vollendete soziale Zustände zu verwirklichen. Die objektive Sittlichkeit in ihrer Reinheit kommt nach Hegels Ansicht im Staate zustande, der darum die notwendige Ergänzung der Gesellschaft ist. In ausgesprochener Abhängigkeit von Plato modernisiert Hegel, wie es ähnlich Schiller und Hölderlin getan hatten, das politische Ethos der Antike in bewußtem Gegensatz zum Individualismus des Naturrechts.

C. Die Freiheit des Gesellschaftsbegriffes Hegels.

Hegel erklärt wiederholt, daß die politische Sittlichkeit des platonischen Staates einen schweren Mangel hat. Sie erkannte noch nicht den unendlichen Wert der einzelnen Menschenseele, den erst das Christentum als eine Heilswahrheit verkündigte und viel später das moderne nachreformatorische Denken anerkannte und in die

Wirklichkeit umsetzte und bis zum extremen naturrechtlichen Individualismus auswachsen ließ. Wenn sich Hegel in bewußten Gegensatz zu diesem setzte, so geschah es in dem Sinne, daß er nur die unberechtigte und lebengefährdende Zuspitzung eines modernen Grundbegriffes verwarf, ohne aber dessen Kernwahrheit anzutasten. Hegels Gesellschaftslehre ist ein höchst bedeutungsvoller Unterbau der Staatslehre Hegels, weil jene lebenswahr von der vielgestaltigen Besonderheit redet, während diese vom Idealisch-Allgemeinen spricht. Mit einer zuweilen geradezu dramatischen Anschaulichkeit und Lebendigkeit stellt Hegel in seiner Gesellschaftslehre den Alltagsmenschen mit den ihn sättigenden Sonderinteressen dar und läßt ihm volle Gerechtigkeit widerfahren. Hegel entwirft ein farbenreiches realistisches Gemälde der Gesellschaft, das wohltuend kontrastiert zur idealisierenden Darstellung des Staates. Dennoch ist auch die Gesellschaftslehre auf den Nachweis angelegt, daß das um seine Selbsterhaltung kämpfende Leben über die tierischen Daseinsformen hinausstrebt. Volkswirtschaft und Recht sollen die Selbstbestimmung eines jeden anerkennen, damit die Gesellschaft das Werden freier Menschen begünstigt. Der moderne Mensch soll nach seiner innerlichsten Ueberzeugung sich für das Handeln zum Wohle der Allgemeinheit entscheiden im Gegensatz zum antiken Menschen, bei dem nach Hegels Ansicht die Einheit zwischen Moralität und Sittlichkeit fehlte. Als dieser anfing, sich selbständig zu fühlen, da zersetzte sein Handeln die gesellschaftliche und staatliche Ordnung. Ein jeder soll selbständig sein und sich seiner Veranlagung gemäß entwickeln und betätigen, aber innerhalb der Grenzen, die das Zusammenleben aller nicht gefährden. Ein schrankenloses Sichgehenlassen ist nicht einmal dem Tier erlaubt, weil die Natur ihm unübersteigbare Schranken aufgerichtet hat. Die Gesellschaft muß solche Wirtschafts- und Rechtsordnungen schaffen, die das Prinzip der selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit anerkennen. Andernfalls würde sie verarmen und sich ihrer besten schöpferischen Kräfte berauben. Das sittliche Recht der subjektiven Freiheit liegt in ihrer unendlich bereichernden Kraft, die Wahrheit ihrer positiven Wirklichkeit in der unendlichen Ausweitung des sittlichen Geistes. Die Bindung der subjektiven Eigenart im Sinne der sittlichen Freiheit wird freilich innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft immer unvollkommen sein, da sich das Handeln nie der Beeinflussung durch die Selbstsucht entziehen kann. Infolgedessen kommt es nicht in dem Umfange zur Anerkennung des Allgemeinen, daß dieses als der reine Ausdruck der sittlichen Vernunft angesehen werden könnte, was nach Hegels Ansicht beim Staatsgesetz der Fall ist. Deshalb kann sich der sittliche Einzelwille nie völlig eins wissen mit dem begrenzten Allgemeinwillen der gesellschaftlichen Ordnun-

gen. Wohl aber verläuft die Bewegung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft in der Richtung, daß sich das Einzelwollen und das Allgemeinwollen immer mehr nähern. Die Gewißheit dieser Auffassung entnimmt Hegel seinem metaphysischen Panlogismus, der sich in der Gesellschaftslehre nicht so vordrängt wie in der Staatslehre, dennoch aber die Erklärung ist für alles, was Hegel sagt. Durch diesen Glauben an die magische Gewalt der allwaltenden Vernunft wird freilich die sittliche Freiheit als autonomer lebendiger Wille und praktisches Selbstgefühl in Frage gestellt. In Hegels Staat und Gesellschaft schrumpft die sittliche Willensfreiheit, sobald der metaphysische Standpunkt festgehalten wird, zu einem Erkenntnisakt zusammen, der der Ansicht zustimmt, daß in diesen Lebensgemeinschaften eine Vernunft wirksam ist, die in Einklang ist mit den Vernunftinteressen der Einzelnen. Dieses kontemplative Bewußtsein erheitert wohl den einzelnen und fördert auch sein Wirken, das den Charakter einer Zwangsarbeit verliert. Aber diese Auffassung läßt dem sittlichen Handeln einen sehr kleinen Spielraum und hebt es geradezu auf. Auch ist nicht ersichtlich, warum der Weltgeist in der bürgerlichen Gesellschaft ohnmächtiger ist als im Staate. Hegel kann nur zu einer selbstgewollten Selbstbeschränkung des absoluten Geistes seine Zuflucht nehmen, die bezweckt, daß die Besonderheit in ihrer vollen Eigenheit zum Durchbruch kommt, damit an deren freier Entscheidung für die objektive Sittlichkeit, d. h. an deren Erhebung zum wissenden Selbstbewußtsein sich erst recht die Allmacht der Weltvernunft offenbart.

D. Der Individualismus des Gesellschaftsbegriffes Hegels.

Hegels Anerkennung der persönlichen Freiheit als einer weit mehr theoretischen als praktischen Haltung kennzeichnet seine Stellung zu der schwierigen Frage über das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Die Gesellschaftslehre erweckt den Eindruck, daß Hegel der Selbstheit des menschlichen Einzelwesens trotz der Höherbewertung der Gesellschaft gerecht werden will. Die metaphysische Grundlegung erschwerte Hegel diese Wertung. Seine absolute Vernunft war gleich wie Fichtes absolutes Ich antiindividualistisch. Seine objektive Sittlichkeit richtet sich gegen den naturrechtlichen Individualismus. Anderseits waren die Begriffe des Besonderen, des Unterschiedlichen, des Negativen, des Individuellen logische Grundbegriffe Hegels und zwar die, welche die Gesellschaftslehre im ersten Grundprinzip der Gesellschaft anerkannte. Diese unterscheidet sich gerade dadurch vom Staate Hegels, daß in ihren Allgemeininteressen zugleich die leiblichen Sonderinteressen des Individuums befriedigt werden.

Der Staat Hegels hat wenig Raum für das Individuum. Es ist für Hegel eine sehr heikle Frage, welcher Anteil dem einzelnen bei der Mitgestaltung des von der Vernunft bestimmten staatlichen Lebens zukommt. Er kommt über den Gedanken nicht hinaus, daß die staatliche Freiheit auch die private verbürgt und das Wohlergehen des einzelnen sichere, daß aber diese ebensowenig wie die damit zusammenhängende Sicherheit des Eigentums die Bestimmung und letzter Zweck des Staates ist. Durch dieses Zugeständnis wird aber nicht entschieden, ob die Staatsvernunft dem einzelnen Raum läßt zur Mitarbeit am Aufbau des Ganzen und in welchem Umfange der einzelne mitwirken kann und muß. Die Schwierigkeit für Hegel liegt darin, daß er von der im Staate wirkenden Vernunft so spricht, als ob ihr eine Art magische Gewalt zukomme. Die einzelnen sinken herab zu willenlosen Werkzeugen der allwaltenden Vernunft, es treten keine Imperative und Postulate an sie heran, zu deren Ausführung sie außerdem wohl kaum die Kraft hätten; alle erscheinen nahezu gleichwertig und ihre Unterschiede belanglos für den Staat. Es ist nicht ersichtlich, daß die schöpferische Eigenart für Hegels Staat unentbehrlich ist. Wo sie anscheinend tätig ist, da ist in Wirklichkeit der Weltgeist am Werke. Von ihm und durch ihn entsteht alles. Also gibt es nur eine sehr bedingte Autonomie der einzelnen wie auch der Staaten, denn auch diesen wird vom Geist des Universums ihre Aufgabe zuerteilt. So vergewaltigt der Universalismus den Individualismus. Auch die großen Menschen können sich nur rühmen, das auserwählte Werkzeug eines Größeren zu sein, dem sie nicht zu widerstreben vermögen. Hegel glaubt durch seine sittliche Auffassung des Staates das Individuum mit dem Staate versöhnen zu können. Der einzelne kann ganz und gar im Staate aufgehen, wenn dieser die höchsten Zwecke der Menschheit in sich und durch sich verwirklicht. Das Leben der Individuen und das Leben des Staates fließen ineinander. Die sittliche Auffassung Hegels betrachtet die individuellen Interessen nicht nur als etwas von Natur Gegebenes, sondern auch als eine in der Idee begründete schlechthinige Notwendigkeit. Hegels Panlogismus läßt Staat und Individuum so fest ineinanderwurzeln, daß von der Selbständigkeit des Individuums nicht viel übrig bleibt. Es fällt Hegel schwer, die Grenzen zu ziehen zwischen Staat und Individuum, er möchte die Individuen nicht zu wesenlosem Schein herabdrücken und sie ihrer Persönlichkeit berauben, anderseits aber nur die Persönlichkeitswerte gelten lassen, die sich als allgemeine, den Staat erhöhende Werte darstellen. Nicht das Individuum schlechthin, sondern das vernünftige Individuum im Sinne Hegels begründet den Staat und die Gesellschaft. Freilich gleichen die vernünftigen Individuen zum Verwechseln eins dem andern, die Unterschiede treten ganz zurück. Hegels Ansicht, daß

die geistige Struktur des Staates in dem ganz abstrakten Wesen des Geistes seinen Ursprung hat, gleicht die Gegensätze aus, die in der Tiefe der menschlichen Natur ruhen. Aber Hegel betont den sozial wertvollen Gedanken, daß der Staat ausgleichend auf die Individualitäten wirkt, zu schwer. Hegels Panlogismus zwingt ihn zur Gegnerschaft gegen den Irrationalismus, die ihm eine gerechte Würdigung der Individualität erschwert. Die Erhöhung des Staates hat eine Erniedrigung des einzelnen Menschen zur Folge.

Es ist verständlich, daß auch die Gesellschaftslehre Hegels, die mit der Staatslehre die gleichen philosophischen Voraussetzungen gemeinsam hat, auf Schwierigkeiten stößt, wenn sie das Individuum richtig einschätzen will. Daß für die Entwicklung des gesellschaftlichen, im besonderen wirtschaftlichen Lebens machtvolle, führende Persönlichkeiten unentbehrlich und von ausschlaggebender Bedeutung sind, davon redet Hegel nicht. Die großen Menschen sinken bei ihm zu der farblosen Abstraktion eines Werkzeuges des weltüberlegenen absoluten Geistes herab. Wohl hat Hegel den Gleichheitsgedanken der aufklärerischen Abstraktion abgelehnt, aber zu einer befriedigenden Einschätzung der aufbauenden unendlich unterschiedlichen individuellen Kräfte ist er nicht gekommen. Immerhin hinterläßt die Gesellschaftslehre den Gesamteindruck, daß sie das Recht des einzelnen anerkennen will und insofern eine Ergänzung der Staatslehre ist.

Hegel tritt für das Individuum ein, wenn er im Gegensatz zum antiken Standesbegriff die freie Wahl des Standes fordert, weil nur diese dem Recht der subjektiven Freiheit, dem Grundrecht der modernen bürgerlichen Gesellschaft genügt. Diese selbst entstand erst, als jeder einzelne sich aus dem Zustande mittelalterlicher Gebundenheit und Passivität befreite. Jeder soll selbst entscheiden, an welcher Stelle er sich dem gesellschaftlichen Leben einfügen will. Freilich vom Standpunkte der Hegelschen Metaphysik kann es sich nur darum handeln, den Schein der Freiheit im äußerlichen Sinne zu wahren. In Wirklichkeit unterliegt jedes Individuum der Täuschung, als sei das Gesetz des Geistes, die Logik der Tatsachen, sein eigener, ganz persönlicher Wille. Sobald dieser zur Höhe sittlicher Freiheit sich emporgearbeitet hat, handelt er mit dem Zwange sittlicher Notwendigkeit, der ein Auchandershandelnkönnen ausschließt. In der gesellschaftlichen Lebensordnung ist dieser Zustand noch nicht erreicht; weil diese ein unreiner Ausdruck der sittlichen Vernunft ist, so handelt der einzelne in ihr bei weitem mehr als im Staate im Scheine eigener Entschließungen. Hegels Gesellschaftslehre bewegt sich ernstlich um den Gedanken, daß nur die Gesellschaftsform vor dem Richterstuhl der Weltvernunft bestehen kann, die dem Individuum seine Bestimmung als sittlich freie Persönlichkeit

erfüllen läßt. Die freie Berufswahl ist sittlich, weil nur durch den Anschluß an einen Stand das Individuum eine konkrete Wirklichkeit wird. Jeder, der einen Beruf ausübt, ist nicht nur für sich da, sondern arbeitet auch für die andern, und das gibt ihm einen sittlichen Wert, den Hegel die Rechtschaffenheit und die Standesehre nennt. Ueber den ethischen Individualitätsbegriff, der den Menschen als sittlich freies Wesen betrachtet und zwar ausnahmslos jeden einzelnen seiner Vernunftbestimmung nach, kommt Hegel nicht hinaus. Sein von Anfang an sozial gerichtetes und aufs Logische eingestelltes Denken sah das Individuelle in unberechtigt starker Verkürzung.

Hegels Feindschaft gegen den Irrationalismus äußert sich auch in der Gesellschaftslehre. Seine logische Objektivitätswut verdunkelte ihm den Sinn für die unbegrifflichen Werte. Er sah nur das Lähmende und Zerstörende des Alogischen und auch das nicht in der Stärke seiner dämonischen Gewalt. Immerhin wird auch in diesem Sinne die Gesellschaftslehre dem Leben der Alltagserfahrungen gerechter als die Staatslehre. Hegel gibt zu, daß die Gesellschaft niemals imstande ist, das wirtschaftliche Leben der Gesamtheit so zu sichern, daß jeder einzelne zu jeder Zeit eine gesicherte Lebenshaltung sich zusprechen kann und zwar darum nicht, weil die Macht eines höchsten führenden Willens nicht sich bis in das Bereich eines jeden erstreckt und weil die Erreichung dieses Zieles auch von ganz subjektiven Bedingungen abhängig ist. Hegel glaubt nicht an eine ideale Gesellschaft, die frei ist von allen sozialen Uebeln. Hegel kämpft gegen die Irrationalität des Individualwillens an, wenn er der Gesellschaft die allgemeine Volkserziehung zuspricht, weil diese nicht bestehen kann, wenn nicht jeder Bürger instand gesetzt wird, sich selbst aus eigener Kraft zu behaupten. Hegel tut das gleiche, wenn er starke Eingriffe in das Selbstbestimmungsrecht des einzelnen für notwendig erachtet, sobald dieser durch leichtsinnige Selbstverschuldung seinen und seiner Angehörigen Lebensunterhalt vernichtet.

Hegels Gesellschaftslehre will den absoluten Selbstzweck des Individuums anerkennen und ihn ohne schädigende Verletzung eingehen lassen in die über ihn gelagerten Zwecke der Gesellschaft und des Staates, die mit jenem sich zu einer Einheit zusammenschließen infolge der in ihnen wirkenden Zielstrebigkeit der absoluten Vernunft. Hegel weist einen Weg, den die Folgezeit mit mancherlei Gangarten und Abweichungen weiter beschritten hat. Die nationale, technische, industrielle, volkswirtschaftliche Entwicklung, die marxistische Bewegung, die Geschichtsauffassung im Sinne Lamprechts haben die Auseinandersetzung über Gemeinschaft und Individuum in der Richtung vorwärtsgeschoben, daß die Massenzwecke mit ungeheurer Wucht gegen die individualistischen Zwecke, oft unter Gefährdung der Autonomie des einzelnen, ankämpften. Hegels Ideal

ist die politische und gesellschaftliche Selbständigkeit eines jeden in der Form, daß jeder vornehmlich durch seine Berufsarbeit und durch seine Tätigkeit bei der Verwirklichung korporativer Zwecke sich in den Dienst der Gesellschaft und des Staates stellt. Die Größe der modernen Staaten erlaubt es nicht, daß jeder freie Mann wie im platonischen Staat an der Leitung des Staates unmittelbar beteiligt ist. Den aufgeklärten Absolutismus des friderizianischen Staates lehnte schon der junge Hegel ab.

Hegels Stellung zu der Frage über das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum bestimmt letzthin sein Individualitätsbegriff. Der Begriff der Individualität und der Einzelheit entspricht dem Begriff des Unterschieds. Unterschiede muß die absolute Vernunft sich setzen, sonst wäre sie ein einförmiges Etwas, ein leeres Nichts. Wenn sie Inhalte hat, so müssen diese unterschiedlich sein. Je größer der Reichtum an Unterschieden ist, desto entwickelter ist die Vernunft. Diese würde in sich zerfallen, wenn das Individuelle neben dem Gegensätzlichen nicht auch Allgemeines in sich trüge. Das Zusammenhaltende sind nicht die Besonderheiten, sondern die Allgemeinheiten. Die Gesundheit des Geisteslebens beruht auf dem befruchtenden Austausch der individuellen und der allgemeinen Vernünftigkeit. Dilthey hat erkannt, daß der Hegelsche Begriff der Individualität ebenso wie die Entgegensetzung gegen die unendliche Mannigfaltigkeit auch die Verbindung mit derselben in sich schließt. „Der Mensch als individuelles Leben ist zugleich getrennt von allem Leben außer ihm und mit demselben eins." „Das Einzelsein darf nicht als eine einzelne Substanz gedacht werden, sondern ungetrennt vom Leben des Ganzen."[1])

Ludwig Stein bezeichnet die Harmonisierung der Individual- und Gattungsinteressen als tiefsten Sinn der sozialen Evolution.[2]) Hegel hat dieses Menschheitsziel mit einer kaum zu überbietenden Tiefe metaphysisch begründet und zu Ende gedacht, ohne freilich der Gefahr, die Ausgleichung zu ungunsten des einen der beiden Gegenpole herbeizuführen, die bei einer über die Erfahrung hinausgehenden Betrachtung immer nahe liegt, gänzlich auszuweichen. Die Begriffe Individuum und Gattung bilden ein Gegensatzpaar, das eine der bleibenden Antinomien des Lebens in sich schließt.

E. Der Staat des Gesellschaftsbegriffes Hegels.

I. C. Bluntschli, Adolf Lasson, Georg Lasson und Ludwig Stein rühmen in anerkennenden Urteilen, daß Hegel die Notwendigkeit der begrifflichen Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat erkannte.[1]) Hegel entdeckte eine neue schwierige Problemstellung, die dem 18. Jahrhundert noch unbekannt war. Die Frage, ob Hegel den Gesellschaftsbegriff und dessen Verhältnis zum Staatsbegriff richtig

erfaßt hat, wird nicht allgemein bejaht. A. Lasson und Ludwig Stein bemängeln die begriffliche Umgrenzung und die Bewertung des Gesellschaftsbegriffes von seiten Hegels.[2])

Hegel verzichtet auf Schulerklärungen des Gesellschafts- und Staatsbegriffes wohl in der Erkenntnis, daß diese immer ungenügend sind. Aber seine Umschreibungen lassen mit hinreichender Klarheit erkennen, daß er das bleibend Wesenhafte der beiden Begriffe, das in allen Erklärungsversuchen wiederkehrt, richtig aufgefaßt hat. Die bürgerliche Gesellschaft ist für Hegel das soziale Gebilde, in dem die selbstsüchtigen Interessen des Individuums im Kampfe liegen mit dem Interesse der Allgemeinheit. Im Staate gleichen sich die Gegensätze aus durch die Anerkennung des im Staatsgesetz enthaltenen Allgemeingültigen. Festzuhalten ist, daß Hegel eine bestimmte philosophische Staatsidee vor Augen hat und nicht den Erfahrungsbegriff des geschichtlich gegebenen Staates. Dadurch werden die Ergebnisse seines Denkens eingeschränkt, was nicht ausschließt, daß sie in entscheidenden Punkten von der Erfahrung bestätigt werden. Gesellschaft und Staat rückt Hegel unter die höhere Einheit der objektiven Sittlichkeit. Beide haben einen verschiedenen Anteil an der Verwirklichung derselben. Die Gesellschaft ist auf dem Wege zur Realisierung der Sittlichkeit, der Staat ist die Vollendung der objektiven Sittlichkeit. Die Gesellschaft ist das Reich der kämpfenden, der Staat das der siegenden Vernunft. Hegel nennt die bürgerliche Gesellschaft die Erscheinungswelt des Sittlichen, den Staat die Wirklichkeit der sittlichen Idee.[3]) In dem Ausgleich, zu dem das Ringen der eigennützigen Individualinteressen der Gesellschaft zwingt, wenn diese nicht empfindlich geschädigt oder vernichtet werden sollen, äußert sich der Durchbruch der Vernunft, der sich im Staate vollendet. Die in die Gesellschaft hineinscheinende Vernunft ist die durch die Logik des Geschehens erzwungene Bindung der Besonderheit durch die Allgemeinheit, die Unterordnung selbstsüchtiger Zwecke unter allgemeingültige Zwecke. In seiner Staatslehre spricht Hegel wiederholt über das Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum Staate. Der Staat hat ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum als die bürgerliche Gesellschaft; indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist. Die bürgerliche Gesellschaft ist der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle. Das Wesen des neuen Staates ist nach Hegels Ansicht, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen. Hegel vergleicht mittels einer in seiner Zeit gebräuchlichen naturphilosophischen Auffassung den Staat mit dem Nervensystem, dessen Sensibilität die Familie und dessen Irritabilität die bürgerliche Gesellschaft ähnelt.[4])

Hegels Staat erhebt sich über die Familie und die Gesellschaft durch sein Mit-Bewußtsein-Leben für die Zwecke der absoluten Vernunft. Die Gesellschaft und der Staat sind soziale Gebilde mit ganz ungleichartigem Sittlichkeits- und Vernunftgehalt. Die Sittlichkeit des Staates zeichnet sich aus durch die Klarheit weitblickender Erkenntnis und die Kraft des mit der Vernunft sich eins wissenden freien Willensentschlusses. Die Sittlichkeit der Familie und der Gesellschaft verharrt im Naturtriebartigen. In der Gesellschaft gibt die Selbstsucht den Ton an, im Staat macht das Allgemeine die Musik. Die Gesellschaft ist die vernunftnotwendige Ergänzung des Staates, denn in ihr wird die ganze Fülle der Entwicklungsmöglichkeiten frei infolge der Anerkennung aller zufälligen Vergünstigungen der Besonderheit. Familie, Gesellschaft und Staat bilden ein unzerstörbares Ganzes.

Es ist aus allem ersichtlich, daß Hegel die Gesellschaft dem Staate unterordnet. Hegel erkannte, daß ohne den Staat die moderne Gesellschaft nicht denkbar ist. Er redet nicht davon, daß der jeweilige Aufbau der Gesellschaft den Staat aufs stärkste beeinflußt, weil er nicht den geschichtlichen Staat im Sinne hat, sondern die philosophische Staatsidee. Die Ueberlegenheit des Hegelschen Staates ruht in der Macht hochentwickelter logischer-sittlicher Geistigkeit, die sich in der Gesellschaft nur soweit vorbereitet, als es notwendig ist, damit die zufällige Verteilung der selbstsüchtigen Kräfte den Bestand des Ganzen nicht gefährdet. Famile, Gesellschaft und Staat sind Ausdrucksformen einunddesselben objektiven Geistes; einunddesselben absoluten Vernunft. Ein jeder Mensch gehört allen drei sehr unterschiedlichen Lebensgemeinschaften an. Er trägt in sich die dreiteilige geistig-sittliche Natur, die diesen entspricht. In jedem Falle wird er zur Anerkennung eines Allgemeinen genötigt, in der Familie durch den Zwang der Natur, in der Gesellschaft durch den Zwang der Bedürfnisse und im Staate durch den Zwang der sittlichen Erkenntnis. Die drei Lebensgebilde werden nie ineinander aufgehen, denn unausgesetzt bilden sich neue Differenzierungen, und der Zeitpunkt kommt nicht, wo sich alle Entfaltungsmöglichkeiten erschöpft haben. Familie und Gesellschaft machen den Menschen reif für den Staat. Das Leben in der Gesellschaft lehrt, daß auch die allerrealsten Interessenkämpfe ohne die Anerkennung des Allgemeinen nicht ausgefochten werden können. Ein hochentwickeltes Staatsleben übermittelt die Erfahrung, daß die Einzelinteressen in ihm leichter, reibungsloser, besser befriedigt werden als in einem schwächlichen Notstaat. Hegels tapferer sittlicher Glaube trägt die Ueberzeugung in sich, daß auch in der Gesellschaft das Vernünftige sich durchdringt und das Leben der Bedürfnisse veredelt und es annähert dem Dasein der Vernunftzwecke des

Staates. Hegel will dem sinnlich-sittlichen Menschen volle Gerechtigkeit widerfahren lassen und darum betrachtet er ihn als einen Bürger zweier Welten, die in der Gesellschaft und im Staat sich ausbreiten. Wenn Fichte die vernunftbeherrschte Gesellschaft als das Höchste betrachtet und diese dem Staat überordnet, so entgeht er der Hegelschen Ueberspannung des Staatsbegriffes. Doch kann dieser Idealgemeinde nur das schwer greifbare Dasein einer sogenannten unsichtbaren Kirche zugesprochen werden. Hegel verläßt den Boden der Wirklichkeit nicht, wenn er es bei der Familie, der Gesellschaft und dem Staat bewenden läßt. Hegels Staat und Fichtes vernunftbeherrschte Gesellschaft sehen sich übrigens sehr ähnlich.

F. Das Recht des Gesellschaftsbegriffes Hegels.

Georg Lasson urteilt ähnlich wie sein Vater Adolf Lasson, daß die Art, wie zwischen die Erörterungen sozialer Probleme Kapitel aus der eigentlichen Rechtslehre eingeschoben sind, uns fremdartig berühren muß und zu den Mängeln zu zählen ist, die das Werk Hegels als einen ersten Schritt auf neuer Bahn charakterisieren.[1]) Diese Auffasung wird Hegels problemreicher Gesellschaftslehre nicht gerecht und übersieht Zusammenhänge von weitesttragender Bedeutung, die erst die Gegenwart in ihrer außerordentlichen Verwickeltheit klar erkannt hat. Hegel hat immer den Begriff des Gewerbestandes, der ihm das Kennzeichen der bürgerlichen Gesellschaft ist, und den Rechtsbegriff zusammengedacht. Gesellschaft und Recht sind untrennbar. Es kann nicht bezweifelt werden, daß das Recht nach seiner ganzen äußeren Erscheinung, so wie es in der Erfahrung sich zu erkennen gibt, etwas durchaus Gesellschaftliches ist. Es ist die Form des sozialen Zusammenwirkens. Wo kein Recht ist, da ist auch keine Gesellschaft. Jeder einzelne muß als Rechtssubjekt allgemein anerkannt werden, jeder muß im andern die allen zuzusprechende Rechtsfähigkeit achten, wenn ein Zusammenleben, eine Gesellschaft und ein Staat zustandekommen sollen. Eine Gesellschaftslehre muß sich darum mit der Tatsache auseinandersetzen, daß die Gesellschaft ein Rechtsgebilde ist. Das Gesellschaftsrecht ist etwas vom jeweiligen Aufbau der Gesellschaft Bedingtes und etwas alle sozialen Erscheinungen einer bestimmten Zeit Bindendes.

Nachdem Hegel in seiner Gesellschaftslehre vom System der Bedürfnisse gesprochen hat, redet er von der Rechtspflege. Beide Gegenstände, Wirtschaft und Recht, sind untrennbare Teile eines Ganzen, nämlich des sozialen Lebens. Sie kommen in Wirklichkeit niemals gesondert vor. Ihre Entwicklung ist ein einheitlicher Prozeß mit einer einheitlichen Gesetzmäßigkeit. Das Zusammenwirken der Menschen innerhalb der Gesellschaft, das die Befriedigung der Bedürfnisse bezweckt, ist einer alle bindenden Regelung unterworfen,

die das Recht ist. Hegel betrachtet die Gesellschaft als eine Wirtschaftsgemeinschaft, die notwendig aus sich und durch sich eine Rechtsgemeinschaft ist. Die Wirtschaft ist der empirisch-konkrete Inhalt, das Recht die empirisch-konkrete Form des gesellschaftlichen Lebens. Hegel begnügt sich auch in diesem Falle, den zeitlosen begrifflichen Zusammenhang aufzudecken und abstrahiert von dessen Wandlungen infolge des Wechsels der geschichtlichen Bedingungen. Er warnt aber vor der irrigen Annahme eines kosmopolitischen geltenden Rechtes, das es trotz des Allgemeinmenschlichen des Rechts nicht geben kann, weil jedes geltende Recht völkisch bestimmt ist. Hegels mystischer, naturbedingter und aus dem Absoluten geborener, an Vorstellungen Montesquieus, Herders und der Romantik anklingender Volksgeist kehrt auch in diesem Zusammenhang wieder.

Hegel erkennt an, daß das Recht einen sehr praktischen Nützlichkeitswert hat, indem es die viel verschlungenen Interessen des Wirtschaftslebens regelt. Es stellt das Gleichgewicht her zwischen den widerstreitenden Interessen der einzelnen Individuen untereinander und zwischen denen der einzelnen und der Gesamtheit. Es ist in der bedeutungsvollen Form des Eigentumsrechts aufs empfindlichste mit der jeweiligen Entwicklungsstufe des Wirtschaftslebens verbunden und hat in jedem Falle die soziale Funktion, das gesellschaftliche Zusammenleben zu harmonisieren. Alles, was Hegel über die Beschaffenheit der Rechtsgesetze und der Rechtspflege sagt, enthält die Forderungen, die erfüllt werden müssen, damit das Recht seine gesellschaftlichen Aufgaben löst. Es ist von einem Rechtsgesetz zu verlangen, daß es eine allen verständliche Form annimmt und allen bekannt gemacht wird. Seine Verbindlichkeit muß sich vor dem Selbstbewußtsein eines jeden rechtfertigen. Ferner ist notwendig, daß ein Gesetzbuch den Eindruck der Vollständigkeit macht in dem Sinne, daß das öffentliche Gesetz alle grundsätzlichen Bestimmungen lückenlos enthält. Die Rechtsgesetze müssen so gehandhabt werden, daß jeder Schein des Subjektiven wegfällt. Darum sind die Rechtsförmlichkeiten des Eigentumsvertrages als notwendige Objektivitäten unentbehrlich.

Die gesellschaftliche Bedingtheit des Rechts weist Hegel am Strafrecht nach. Die Größe eines Verbrechens ist nach dem Zustande der bürgerlichen Gesellschaft veränderlich. Einunddasselbe Vergehen kann im Kriege ganz anders bestraft werden als im Frieden. Ein Strafkodex gehört darum vornehmlich seiner Zeit und dem Zustand der Gesellschaft in ihr an.[1]) Es gilt die Regel, daß sich die Bestrafung des Verbrechens um so mehr mildert, je innerlich gefestigter die Gesellschaftsordnung ist, die dem Vergehen das Aussehen einer Ausnahmeerscheinung gibt. Die gesamte Rechtsprechung darf das Vertrauen der Gesellschaft nie erschüttern. Die Objektivität des

Rechts ist nur durch eine öffentliche Macht gesichert, die rein sachliche Rechtsurteile zu fällen befähigt ist. Darum muß die gerichtliche Rechtsprechung öffentlich sein. Der gesellschaftliche Wert der gerichtlichen Strafe besteht darin, daß sie die Versöhnung mit dem verletzten Recht bewirkt. Die öffentliche Rechtsprechung wirkt sozial ausgleichend, indem sie alle Menschen der bürgerlichen Gesellschaft unterschiedslos behandelt. Das Recht schafft einen Ausgleich der natürlichen Ungleichheit. Eine völlige Gleichheit ist nur vor dem Gericht erreichbar. Das Gerichtsverfahren kann sich das Vertrauen der Gesellschaft nur erhalten, wenn es sich größtmöglicher Sachlichkeit und Verständlichkeit befleißigt. Um der einwandfreien Objektivität willen ist das juristische Beweisverfahren unentbehrlich. Aber es darf nur angewendet werden, wenn der Billigkeitsgerichtshof versagt, weil der schwerfällige juristische Apparat dem Laien undurchsichtig ist und als ein Fremdartiges das Vertrauen zu dem Gerichtsverfahren wankend macht. Aus derselben Erwägung ergibt sich die Forderung der Geschworenengerichte neben dem juristischen Richterstand entsprechend den zwei verschiedenen logischen Funktionen des Rechtsprechens. Der juristische Richterstand hat zur Aufgabe, die Subsumtion des Einzelfalls unter das Gesetz, die Geschworenen haben den Einzelfall in seiner unmittelbaren Einzelheit zu erkennen, d. h. den Tatbestand mit dem Verständnis natürlicher Frische festzustellen. Das Laienelement darf sich bei der Rechtsprechung nicht so weit vordrängen, daß die Rechtssache selbst darunter leidet. Hegel tritt für eine Rechtsprechung ein, die sich auf breitester gesellschaftlicher Grundlage aufbaut und einen jeden zur Anteilnahme reizt, so daß das Recht zu einer alle bindenden und befreienden Gewalt wird.

Hegel begnügt sich aber nicht mit diesen Anschauungen über die gesellschaftliche Bedingtheit und die gesellschaftliche Zwecksetzung des Rechts. Es liegt ihm der Gedanke fern, daß das Recht ein naturwüchsiges Erzeugnis des Wirtschaftslebens ist, jenes Zusammenwirkens der Menschen, das auf die Befriedigung der Bedürfnisse allein ausgeht. Aus Not und Zwang und Kampf des Lebens einzig und allein vermag Hegel die Entstehung des Rechts nicht zu verstehen. Er ist vielmehr der Ansicht, daß alle rechtlichen Bindungen des Gesellschaftslebens in sich zusammenstürzen und niemals den kunstvollen Gesellschaftsbau aufrichten würden, wenn sie nicht notwendige Ausdrucksformen des Geistes wären, der durch sie von der ihn niederdrückenden Gebundenheit der rohen Natur sich befreit und zu seiner Selbstbestimmung sich den Weg bereitet. Das Gesellschaftsrecht hat seinen Ursprung im Wesen der allgemeinmenschlichen sittlichen Persönlichkeit, deren Geistigkeit nach einer ungebrochenen Entfaltung aller in ihr ruhenden Entwicklungsmöglichkeiten verlangt. Diese im Geiste ruhenden Potenzen bilden das

abstrakte Recht, das die Gesellschaft in das konkrete Recht überführt. Die Verwirklichung des Rechts nötigt zur Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Gegebenheiten. Mit andern Worten: Hegel betrachtet das Recht nicht nur als eine zeitlich bedingte soziale Erscheinung, sondern auch als einen absoluten Wert. Seine philosophischen Voraussetzungen zwangen ihn zu dieser Ansicht. Sein ganzes System ist ein klassisches Beispiel für die monistische Auffassung der idealistischen Lebensbetrachtung im Sinne der Identitätsphilosophie. Dieser Monismus beherrscht auch die Gesellschaftslehre. Alle sozialen Erscheinungen erklärt Hegel aus einunddersel ben Gesetzmäßigkeit, die im Wesen des absoluten Geistes ruht. Hegel sieht das Recht als eine Kategorie an und spricht ihm die Transzendentalität zu. Er kennzeichnet diesen Standpunkt am deutlichsten dort, wo er sich mit dem Historismus der Rechtswissenschaft auseinandersetzt. Er erkennt an, daß das positive Recht nichts Apriorisches, sondern geschichtlich geworden ist und darum viel Zufälliges und viel Autoritatives an sich hat. Ihm kommt nur ein relativer Wert zu. Dieser bemißt sich danach, inwieweit das einzelne geschichtliche Recht dem absoluten Zweck, dem Recht des Rechts, dem richtigen Recht sich nähert. In der absoluten Wertung liegt der geschichtliche Wandel des Rechts begründet, denn keine Zeitform des Rechts wird ihr gerecht und nur in einer unendlichen Entwicklung findet sie den ihr adäquaten Ausdruck. Wirklich ist im Sinne Hegels, was vernünftig ist. Dieser Satz gilt auch nach seiner Ansicht für die Beurteilung jedes positiven Rechtssatzes. Die Rechtfertigung durch die Vernunft ist das Entscheidende für das geschichtliche Recht. Dieses geht zugrunde, wenn die Vernunftgrundlage sich als brüchig erweist, die sein Dasein bedingt. Das positive Recht hemmt die gesellschaftliche Entwicklung, insoweit es den Forderungen der Vernunft widerstreitet. Der Vernunftbegriff der idealistischen Philosophie reißt auch die Schranken des historischen Rechts nieder und kämpft wider das Unzulängliche der historischen Rechtsschule.

Weil das Recht nach Hegels Ansicht in der logischen Vernunft letzthin begründet ist, darum ist nur eine Form, nämlich die begriffliche, ihm angemessen. Das Recht wird erst dann zu einer das ganze Leben bestimmenden Macht, wenn es in allgemeingültigen Gesetzen sich kundgibt. Alsdann hat es sich zur begrifflichen Klarheit erhoben, die in grundlegenden axiomatischen Rechtsgrundsätzen sich äußert. Diese fehlen den sogenannten Gewohnheitsrechten, deren Befolgung dem bewußtlosen Leben nach Gesetzen gleicht, das die außermenschlichen Naturreiche kennzeichnet. Die begriffliche Allgemeingültigkeit der Rechtsgesetze hat die Vernunftdurchdringung der gesellschaftlichen Verhältnisse zur Folge, insofern sie die mechanische, gedankenlose Anwendung auf den einzelnen Fall ausschließt.

Der Ausbau der bürgerlichen Gesellschaft zu einer Rechtsgemeinschaft ist der Sieg des zweiten gesellschaftlichen Prinzips über das erste. Die begriffliche Form der Rechtssätze darf aber nur als etwas Sekundäres bewertet werden, denn sie bürgt an sich nicht für die Vernünftigkeit des Rechts. Auch der Scharfsinn des juristischen Verstandes macht die Gesetze nicht autonom. Das Entscheidende ist der Vernunftinhalt derselben. Auch warnt Hegel vor einer überspannten Auffassung hinsichtlich der Anwendbarkeit begrifflicher Rechtssätze, die das unendlich vielgestaltige Leben nicht restlos erfassen können. Die Begrifflichkeit des autonomen Rechts ist nur auf die Verhältnisse übertragbar, die sich logisieren lassen, also nicht auf das Alogische des Moralischen und alles dessen, was vom Subjektiven des Gemütslebens entscheidend bestimmt wird. Aber auch das objektive Leben, das sich in das Rechtsbereich einfügen läßt, ist so beschaffen, daß die logisch unterscheidbaren qualitativen Unterschiede bei weitem sich nicht decken mit der unendlichen Zahl der positiven Rechtsfälle, so daß sich die Rechtsprechung zu quantitativen Unterscheidungen flüchten muß und von zufälliger und willkürlicher Entscheidung nicht ganz freimachen kann, was alles aber die Vernünftigkeit des Rechts nicht erschüttert, weil diese Erscheinungen in den nicht zu beseitigenden Grenzen der logischen Erkenntnis und der begrifflichen Daseinsnatur begründet sind.

Die absolute Wertung des Rechts macht Hegel die Antwort leicht auf die schwierige Frage über das Verhältnis von Sittlichkeit und Recht. Wenn dieses etwas Vernunftwertiges ist, so hat der Zwangscharakter, der das empirische Recht kennzeichnet, insoweit nichts Rohes und Gewalttätiges an sich. Jeder Einsichtsvolle überzeugt sich, daß das Recht eine Gesellschaftsordnung mit allgemeingültigen Zwecken ist, die sowohl die seinigen als die des andern sind. Das Wollen aber objektiv geltender Zwecke ist ein sittliches Wollen. Das Recht ist objektive Sittlichkeit. Alsdann kann sich der sittliche Einzelwille nicht am Recht stoßen. Die Schranke zwischen Legalität und Moralität fällt, die schon der junge Hegel niederzureißen trachtete, weil das auf die sittliche Freiheit begründete Recht dem Zwang widerstreitet. Die Frage, ob das Recht zur Sittlichkeit erzieht, beantwortet Hegel so, daß das rechtliche Handeln selbst eine Form der Sittlichkeit ist. Alle rechtlichen Bindungen, die ihre Entstehung der Rücksicht auf ein Allgemeininteresse verdanken, sind eine sittliche Vergesetzlichung. Hegel fordert von jedem Rechtsgesetz, daß es die Persönlichkeit jedes einzelnen achtet. Die Idee der Persönlichkeit ist der oberste Zweckbegriff der Rechtsordnung, die moderne Gesellschaft muß von diesem Ethos beseelt sein. Die Freiheit der Persönlichkeit zu schützen ist die vornehmste Aufgabe des Rechts. Dennoch geht Hegel nicht so weit, daß er die

sittlichen Schranken des Rechts verkennt. Die Unterordnung des Einzelwillens unter das geltende Recht ist nur die Anbahnung der objektiven Sittlichkeit, ist eine zwar bedeutsame, aber doch nicht ausgereifte, vollentwickelte Sittlichkeit, denn es fehlt der freie Entschluß für das Allgemeine um des Allgemeinen willen. Dem in der Gesellschaftsordnung gegebenen Rechtszustande unterwirft sich der einzelne nur aus Rücksicht auf das eigene Ich und auch nur soweit, als sein Handeln in das Rechtsbereich verfällt. Erst die geistige Haltung, die sich aus freiem Entschluß für die objektiv geltenden Zwecke einsetzt, weil sie in diesen den Ausdruck der substanziellen Vernünftigkeit erkennt, ist nach Hegels Ansicht die vollendete objektive Sittlichkeit. Im Gesellschaftszustande erhebt sich der Mensch niemals zu dieser Höhe, erst das staatliche Leben im Sinne Hegels zeitigt die Gemeinschaft freiwollender Menschen. Im Staate Hegels wissen sich die sittlichen Einzelwillen in völliger Harmonie mit den Gesetzen und der Verfassung; denn sie finden in ihnen sich selbst und die andern und das Absolute, das einzig und allein imstande ist, sie alle zu einer höchsten vernunftbeherrschten Einheit zusammenzuschließen. Die Willensbindung mittels der rechtlichen Gesellschaftsordnung vermag nur das Staatsbewußtsein vorzubereiten, insofern sie das von Sonderinteressen bewegte Tun über sich selbst hinausweist und nötigt zur Anerkennung einer ihm überlegenen Gesetzlichkeit.

Hegels absolute Wertung des Rechts verrät die innige Verwandtschaft mit dem Naturrecht, das in der Hegelschen Fortbildung das Recht aus der Vernunft ableitete und den Vernunftinhalt als das betrachtete, was dem Rechte seine Geltung verschafft. In Hegels Naturrecht verwandelt sich der natürliche Mensch in den sittlichen Menschen. In Uebereinstimmung mit dieser Auffassung lehnt Hegel jeden rein formalen und abstrakten Rechtsbegriff als ungenügend ab. Er weiß sich eins mit dem Naturrecht in der Ansicht, daß das Recht trotz seiner geschichtlichen Bedingtheit nie in der Geschichtlichkeit aufgeht, sondern etwas Uebergeschichtliches, einen unbedingten Wert in sich hat. Das Recht und die Gerechtigkeit wären nach Hegels Meinung niemals die menschheitsbefreiende Lebensmacht geworden, wenn sie nicht überempirischen Ursprungs wären. In der Rechtsordnung vermischen sich Erfahrungsdasein und Absolutes, und darin liegt die ungeheure Kraft derselben. Wäre das Recht nicht aus dem Geiste geboren, so gäbe es gar kein Recht. Die rechtliche Gesellschaftsordnung ist eine eigentümliche Entwicklungsstufe des absoluten Geistes. Das Recht als etwas Nur-Endliches, Nur-Diesseitiges ist etwas Leeres. Hegels absolute und sittliche Wertung des Rechts erlaubt ihm, den ethischen Individualismus als Atomismus zu kennzeichnen und die Auffassung zu vertreten, daß die substan-

zielle Sittlichkeit des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens das Recht der individuellen Freiheit anerkennt, freilich mit der Einschränkung, daß sich der einzelne mit dem Zwange sittlicher Nötigung seiner Eigenart gemäß einfügen muß als dienendes Glied in den alle umfassenden gesellschaftlichen und staatlichen Vernunftorganismus. So glaubt Hegel Individuum, Gesellschaft und Staat miteinander versöhnen zu können. Seine sittliche Weltordnung hat Raum für alle Gegensätze und die Kraft, diese aufzulösen in einer höchsten Einheit. Alles wahrhaft Große der Menschheitsauffassung der Antike, des Christentums und der Neuzeit will Hegel festhalten und in einem idealen Gemeinschaftswesen vereinigen, denn es ist ganz offensichtlich, daß Hegels Gesellschafts- und Staatsbegriff mit einer überempirischen Werthaftigkeit beschwerte Begriffe sind. Beim Staatsbegriff sticht die die Erfahrung übersteigende Idealität dermaßen ins Auge, daß sie nicht verkannt werden kann. Aber auch Hegels Gesellschaftsbegriff ist unzweifelhaft ein Wertbegriff, eine regulative Idee, ein Werttypus, der alle idealen Anforderungen in sich begreift, die an jedwede erdachte oder irgendwo bestehende Gesellschaftsordnung zu stellen sind. Darüber täuschen auch die immer wiederkehrenden Begriffe der Wirklichkeit und Konkretheit nicht hinweg, die nicht das in der Erfahrung schlechthin gegebene Dasein in seinem vollen Umfange bezeichnen, sondern es nur soweit erfassen, als dieses vernünftig ist. Hegels Gesellschafts- und Staatsbegriff fliehen die Transzendenz, das Utopische und Phantastische, sie haben ein wertkategoriales Aussehen und wollen die Echtheit aller geschichtlich gegebenen sozialen Erscheinungen ermessen. In Hegels Auge brechen sich die Strahlen einer metaphysischen und einer empirischen Welt und lassen von allen Gegenständen ein Bild zurück mit einem Doppelschein. Hegels Staat und Gesellschaft sind so mit absoluter Werthaftigkeit umkleidet, daß ihre Wirklichkeit nicht in der empirischen aufgeht, so sehr sie auch absichtlich ihr recht nahezukommen sucht, indem sie diese zu sich erhebt.

G. Die Wirtschaft des Gesellschaftsbegriffes Hegels.

E. Hammacher nennt Hegel den Begründer der Nationalökonomie in Deutschland, insofern als er die eigentümlichen Beziehungen, die sich infolge der Selbständigkeit und der Bedürfnisse der Individuen einer Gemeinschaft bilden, als eine besondere Wissenschaft der Staatsökonomie auffaßte.[1]) Dieses gutgemeinte Urteil enthält eine ungenaue Begriffserklärung der Nationalökonomie und ist zum mindesten irreführend. Zuzustimmen ist der Ansicht G. Lassons, daß Hegel der Nationalökonomie ihren Platz in dem Zusammenhange der Wissenschaften angewiesen hat.[2]) Die Gesellschaftslehre Hegels

enthält keine eingehenden Betrachtungen rein volkswirtschaftlicher Fragen, die um der Sache selbst willen angestellt werden, sie streift nur die nationalökonomischen Probleme. Hegels Gesellschaftslehre ist ein Teil der Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes und ist deswegen nur daran interessiert, welchen Anteil der wirtschaftliche Unterbau an diesem Werdegang hat. Sie stellt dar, wie mit der Wirtschaft der gesellschaftliche Mensch mit einer bestimmten Geistigkeit und bestimmten Formen sozialen Zusammenlebens sich entwickelt. Hegels Betrachtung der bürgerlichen Gesellschaft als einer Wirtschaftsgemeinschaft wurde durch die philosophische Fragestellung von der Forschungsmethode der Nationalökonomie als einer empirischen Wissenschaft grundsätzlich geschieden. Hegels Untersuchung der letzten Voraussetzungen und der allgemeinsten grundsätzlichen Zusammenhänge des Wirtschaftslebens konnte sich nur im Gedankenkreise seiner metaphysischen Logik bewegen, sofern nicht die Erfahrung unmittelbar die Erwägungen mitgestaltete.

Die volkswirtschaftlichen Betrachtungen Hegels entnehmen der nationalökonomischen Wissenschaft deren Einsicht in den gesetzmäßigen Aufbau des Wirtschaftslebens. Hegel rühmt, daß es der klassischen Nationalökonomie gelang, die unendliche, beängstigende Mannigfaltigkeit, die anscheinend aller Regelung spottende Subjektivität der ökonomischen Erscheinungen auf Gesetze zurückzuführen. Das Dasein der Volkswirtschaftslehre an sich beweist, daß im Wirtschaftsleben, in dem die Willkür zu herrschen scheint, allgemeine Bestimmungen, Notwendigkeiten, allgemeingültige Objektivitäten nachweisbar sind. An dem Inhalt dieser empirischen Gesetze ist Hegel als Philosoph nicht interessiert. Er geht auch an den bedeutungsvollen methodologischen Erwägungen über die Natur und die logische Beweiskraft der nationalökonomischen Gesetzlichkeiten vorüber. Hegel will nur die Form der Geistigkeit erkennen, deren Ausdruck diese allgemeinen Bestimmungen sind.

Hegel gibt zu, daß die tierischen Triebe des Menschen der erste Anreiz für die Bewegung des Wirtschaftslebens sind. Da der geschichtliche Mensch von Anfang an ein vergesellschaftetes Wesen ist und dieses in fortschreitendem Maße in Einklang mit der Entwicklung der geselligen Formen der Befriedigung der Bedürfnisse immer mehr geworden ist, so wirken diese Triebe nicht mehr mit roher Naturgewalt. Sie sind umgeformt, abgeschwächt und differenziert durch die verstandesmäßigen, klugen Erwägungen, zu denen das Leben mit den Nebenmenschen zwingt. In der von Nützlichkeitsüberlegungen erfüllten geistigen Durchdringung der wirtschaftlichen Beziehungen der einzelnen zur Allgemeinheit bilden sich die ökonomischen Gesetzmäßigkeiten aus. Sie sind ein Ausdruck des Geistes, der sich erhebt über die Roheit und den harten Zwang der Begierden

und diese von der Allgemeinheit des Tierischen befreit und sie zu unendlicher Differenzierung zwingt. „Die strenge Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses wird versteckt." Der wirtschaftliche Mensch ist ein höherer Menschentypus, in dem der Geist eine gewaltige Teilentwicklung seiner Selbstbefreiung erlebt. Der nie zur Ruhe kommende Differenzierungsprozeß, der immer neue und immer feinere Mittel und Weisen der Befriedigung der Bedürfnisse zustande bringt, ist eine Enttierung und Vergeistigung des menschlichen Daseins. Der Verstand wirkt und regiert im vergesellschafteten Menschen. Alles, was zur Befriedigung der vergesellschafteten Bedürfnisse dient, faßt der Begriff der Arbeit zusammen. Diese ist für die menschliche Geistesentwicklung unentbehrlich. Die Arbeit übermittelt materiale und formale theoretische Bildung. Der im Wirtschaftsleben stehende Mensch eignet sich Kenntnisse und Wissen an und zwar lebendiges, sofort anwendbares Wissen, dazu Geschicklichkeiten, geistige Beweglichkeit, die denkende Auffassung der Lebensbeziehungen und der dinglichen und nichtgegenständlichen Gegebenheiten und sprachliche Ausdrucksfähigkeit.

Diese Betrachtungen Hegels enthalten keine Nationalökonomie und machen den Eindruck von Gemeinverständlichkeiten, die ihren philosophischen Einschlag erst durch die Wendung erhalten, daß sich inmitten des Wirtschaftslebens, in dessen Zusammenhang jeder hineingerückt wird, ein Hauptakt der dialektischen Entwicklung des Geistes abspielt, nämlich das Erwachen aus dem Schlummer des Naturzustandes, die Entäußerung der Tierheit, die Ausbildung der Bewußtheit und Geistigkeit des Verstandes.

Neben dieser vorzugsweise intellektuellen Entwicklung spielt sich im Wirtschaftsleben Hand in Hand mit ihr ein objektiv-sittlicher Prozeß ab. Zu dieser Erkenntnis drängt Hegels wohltuende Auffassung von der Einheit des Geistigen und der in ihm ruhenden Wertwelten. Die Kulturarbeit der Volkswirtschaft ist ein universeller Bildungsprozeß, der die unendlichen Entfaltungsmöglichkeiten der subjektiven Freiheit in die Erscheinung treten läßt und diese Grundanlage mit zahllosen Wertinhalten erfüllt. Die Idee alles Ringens im vergesellschafteten Zustande, die der nationalökonomische Grundbegriff der Arbeit umschließt, ist die Vergeistigung und Versittlichung der stofflichen Welt. Der romantische Gedanke von der Versittlichung der unorganischen und organischen Natur kehrt bei Hegel in abgeklärter Form wieder, insofern es seine Auffassung ist, daß durch die Arbeit alles Gegenständliche in das Bereich des Menschlichen hineingezogen und mit einem Menschlichkeitswert behaftet wird. Das moderne Wirtschaftsleben mit seinen hochentwickelten Arbeitsweisen ist eine hervorragende Emporhebung der Menschlichkeit. Hegel wehrt sich gegen die ungeschichtliche Auffassung des Natura-

lismus, die von einem glückseligen Naturzustand redete, der durch die Kulturentwicklung zerstört worden sei. Hegels Gesellschaftslehre will im Gegensatz zu dieser Ansicht nachweisen, daß die fortgeschrittene vergesellschaftete Menschheit nicht eine Negation, sondern eine Position von absoluter Werthaftigkeit darstellt. Der gesellschaftliche Zustand des modernen Wirtschaftslebens ist nicht eine Zerfallerscheinung, nicht der Verlust einer paradiesischei Glückseligkeit, nicht der Verlust, sondern der Erwerb der Freiheit. Ohne die Arbeit wäre der Mensch ein fauler und stumpf vor sich hinbrütender Barbar. Die in die stoffliche Natur versenkte Geistigkeit des Naturzustandes ist schlummernde Geistigkeit, Roheit und Unfreiheit. Die Arbeit übermittelt praktische Bildung, denn sie erzieht zur gewohnheitsmäßigen und auf bestimmte Einzelzwecke eingestellten Beschäftigung und erhebt den Menschen durch ihr Geregelt- und Gemeinnützigsein zu einem höherwertigen Gemeinschaftswesen. Die Arbeit ist ein absoluter Wert, die Erhaltung des animalischen Lebens ist nur ihr vorübergehender Zweck, ihr tieferliegender Sinn ist die Vergeistigung und Versittlichung des Daseins. Hegel ist Arbeitswerttheoretiker. In der Ueberwindung der geistigen Trägheitswiderstände und der nichtsittlichen Verhaltungsweisen liegt die Härte und das Mühevolle der Arbeit. Dilthey führt aus, daß schon der junge Hegel Arbeit, Schranke, Schmerz als Momente des Lebensprozesses auffaßte, womit er den Glückseligkeitsphantasien der Aufklärung gegenübertrat und die Willkür und Begehrlichkeit des Eigenlebens verwarf.[3])

Außer der intellektuellen und objektiv-sittlichen Entwicklung in dem angegebenen Sinne, soweit diese durch das Wirtschaftsleben verursacht werden, erkennt Hegel im besonderen auch den tiefgehenden Einfluß, den die jeweilige Wirtschaftsform auf die Gesellschaftsform ausübt. Freilich beschränkt er sich auf allgemeinste Erörterungen, die alle Erscheinungen nur sub specie aeternitatis betrachten. Die weitentwickelte Arbeitsteilung und der durch diese verursachte Arbeitsmechanismus, die das moderne Wirtschaftsleben beherrschen, beruhen auf Vergesellschaftung und gegenseitiger Verständigung. Sie haben das wirtschaftliche Leben von Grund auf umgestaltet und den Vergesellschaftungsprozeß unheimlich beschleunigt, besonders durch die Einstellung der Maschine. Hegel schützt die segensreichen Folgen dieser Entwicklung viel höher ein als deren Gebrechen, die er in ihrer ganzen Schwere nicht erkannte. Gerade in der Arbeitsteilung entdeckt Hegel die dialektische Bewegung des Geistes. Der Wirtschaftsmensch denkt seiner geistigen Verfassung gemäß immer nur an sich selbst, jedoch sein Anteil an der gesellschaftlichen Arbeit zwingt ihn, auch seine Mitmenschen anzuerkennen und in ihnen die Ergänzung seines egoistischen Ichs zu suchen. Hegel weist nach,

daß auf dieser Dialektik, auf diesem Zwange der Umkehrung, den sich die lachende Ironie des Geistes erlaubt, der gesamte Bildungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft beruht. Je mehr der einzelne seine Bedürfnisse befriedigen, sein Leben genießen, seine Lebenshaltung bequem gestalten will, um so mehr muß er Mittel und Wege ersinnen, um sich möglichst viele Vorteile zu verschaffen, um so mehr muß er sich in den gesellschaftlichen Arbeitsmechanismus einspannen. Dadurch wird er, ohne daß er es bewußt will, von dem überstarken Druck seiner naturhaften Seite befreit. Die wirtschaftlichen Kämpfe haben einen weitausgreifenden Anteil an der Menschheitserlösung. Das Wissen und Wollen aller einzelnen müssen so umgeformt werden, daß beide die geistige Höhenlage des primitiv vergesellschafteten Menschen weit überschreiten und zu einem umfassenden Mittun- und Mitgestaltenkönnen sich auswachsen. Der bürgerliche Mensch in seiner Zerrissenheit und schrankenvollen Enge wird fortgesetzt zur Ueberwindung mannigfaltigster Hindernisse gereizt. Darum muß er beständig überlegen und sich entschließen und mit kluger Verständigkeit handeln. Das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft ist das Erwachen des Geistes aus seinem Schlummer des noch wenig vergesellschafteten Lebens zur Wirklichkeit. Noch erfaßt er sich nur in der Form des Verstandes, der seiner Geistigkeit alles Gegenständliche angleicht. Trotzdem ist ihm auch in dieser in sich begrenzten Form eine absolute Bestimmung zuzusprechen, er stellt den einzelnen hinein in einen großen, viel umfassenden Zusammenhang, der den Weg frei macht zur unendlichen Bestimmung des Menschen. Der Sinn des Wirtschaftslebens ist allem äußern Schein zuwider nicht der Augenblicksgenuß der befriedigten Begierde, sondern der heilige Ernst einer zur steilen Höhe gütererzeugender Geistigkeit sich emporbildenden Menschheit. Hegel ist des Glaubens, daß die dem absoluten Geiste immanente Teleologie auch das gesellschaftliche Dasein beherrscht und es als ein unentbehrliches Moment in den Dienst der Selbstbefreiung des Geistes stellt. Hegels Gesellschaftslehre ist in diesem Sinne ein Zeugnis seines Diesseitsdenkens und seiner Daseinsbejahung.

Die gesellschaftsbildende Kraft des Wirtschaftslebens schafft eine Unmenge von Beziehungen, die den einzelnen aus seiner Isolierung und Kreisbewegung um sich selbst herausreißen und ihn zu einer bestimmten sozialen Einstellung zwingen. Die zunehmende Vergesellschaftung und Verallgemeinerung der Bedürfnisse begründet ein System allseitiger Abhängigkeit. Dieser fortlaufende Prozeß ist eine hochbedeutsame Bereicherung des Menschlichen, ohne welche die geschichtliche Verflochtenheit verkümmerte und die menschliche Gesellschaft in Atome zerfiele bzw. gar nicht entstünde. Die Verschmelzung der Arbeitsenergien bedeutet eine Entlastung des ani-

malischen Daseins und eine Verfeinerung und Angleichung der Lebensformen. Vor der Erstarrung des Wirtschaftslebens schützt der fortwirkende Reiz nach dem Sichgeltendmachenwollen des Besonderen, dessen Schroffheiten, Unebenheiten, Kleinheiten als störende Momente im gesellschaftlichen Verkehr zurückgedrängt und abgeschliffen werden, so daß eine Glättung der Charaktere eintritt. Die arbeitsteilige Tätigkeit bringt einem jeden deutlich zum Bewußtsein, daß seine selbstsüchtigen Zwecke in den Dienst der Allgemeinheit treten müssen.

Die folgenschwere gesellschaftsumformende, „die Verkrüppelung des individuellen Arbeiters" nach sich ziehende Wirkung der fortgeschrittenen arbeitsteiligen Wirtschaft bildet den Gegenstand der sogenannten sozialen Frage. Dieser Ausdruck ist Hegel fremd, an die Sache selbst kommt er ein gutes Stück heran, denn der Gedanke bewegt ihn in tiefgehender Weise, auf welche Art alle das gesellschaftliche Gleichgewicht störenden Schädigungen ausgeglichen werden können, damit jeder einzelne ein menschenwürdiges Dasein zu führen imstande ist. Hegel kommt bis ganz in die Nähe der sozialen Frage, wenn er davon spricht — und zwar bereits in jungen Jahren —, daß die moderne Industrialisierung ein bedenkliches Wachstum des Reichtums auf der einen Seite und eine gefährliche fortschreitende Verarmung auf der andern Seite zur Folge hat, womit er Marxens Konzentrations- und Verelendungstheorie andeutend vorwegnimmt. Den wichtigen nationalökonomischen Begriff der Güterverteilung streift er dort, wo er über das allgemeine und besondere Vermögen spricht. Hegel nennt allgemeines Vermögen den im gesamten Arbeitsmechanismus eingeschlossenen Inbegriff aller zusammenwirkenden lebendigen arbeitsfähigen Kräfte. Das gesellschaftliche Vermögen bilden also nicht irgendwelche tote Kapitalien, sondern die lebendigen gütererzeugenden Arbeitskräfte. Diese vom volkswirtschaftlichen Standpunkte aus unhaltbare einseitige Auffassung erklärt sich aus dem philosophischen Interesse Hegels, bei allen sozialen und nationalökonomischen Fragen nur das Geistige und dessen Entwicklung ins Auge zu fassen. Das besondere Vermögen des einzelnen ist demnach der Anteil der individuellen Arbeitsleistung am gesamten Arbeitsmechanismus. Dieser Anteil ist abhängig von der Veranlagung und den ausgebildeten Geschicklichkeiten, deren Entwicklung durch die Zufälligkeiten der Umwelt stark beeinflußt wird. Natur und Entwicklung bewirken eine weitgehende Ungleichheit. Die bürgerliche Gesellschaft muß diese von Natur gegebene Ungleichheit anerkennen, weil sie sich auf dem Recht der Besonderheit aufbaut. Darum muß sie sich auch zu der Ungleichheit des Vermögens verstehen und die Forderung der Gleichheit als eine Abstraktion des leeren Verstandes ablehnen. Ganz selbstverständ-

lich ist diese Folgerung Hegels nicht, insofern er den Eigentumsbegriff als einen Bestandteil des Persönlichkeitsbegriffes betrachtet und aus dem allgemeinen Personbegriffe die Gleichheit des Eigentums hätte ableiten müssen. Den modernen Auffassungen über die Entlohnung der Arbeit kommt Hegel dadurch entgegen, daß er grundsätzlich den Anteil des einzelnen bei der Güterverteilung nach der Arbeitsleistung desselben bemißt, ohne aber den Gedanken bis in seine Einzelheiten zu verfolgen und in revolutionärem Sinne zu Ende zu denken. Die Worte Kapitalismus und Proletariat wendet Hegel noch nicht an, die Sache selbst aber streift er. Er kennt die soziale Notwendigkeit des Welthandels und der systematischen Kolonisation, ohne aber darauf hinzuweisen — im Unterschied von Fichte — daß diese Ausweitung des Wirtschaftslebens neue Verwicklungen mit sich bringt, die das wirtschaftliche und soziale Leben aufs schwerste erschüttern und blutige Kriege entfesseln. Hegel kennt den Begriff des Existenzminimums, wenn ihm auch dieser Ausdruck fehlt. Er denkt fortschrittlich und folgerichtig, wenn er zur Milderung der Armut die mildtätigen Bettelpfennige nur als Notbehelf ansieht und öffentliche Einrichtungen fordert, welche die private Wohltätigkeit möglichst überflüssig machen. Er will die sozialen Uebel behoben wissen durch die „Socialitas", den rechtmäßigen Anspruch auf Unterstützung und nicht durch die mittelalterlich-christliche Caritas, die nur auf Barmherzigkeit und Gnade sich gründet. Er begegnet sich in dieser Ansicht mit Smith, der die Wohltätigkeit nur als einen sehr schönen und wünschenswerten architektonischen Schmuck des Baues des Wirtschaftslebens bewertet.

Hegel erkennt, daß das Wirtschaftsleben nicht durch die in ihm liegenden Gesetzlichkeiten allein und auch nicht mit Hilfe der Bindungen der gerichtlichen Rechtspflege imstande ist, eine Gesellschaftsform aufzubauen, die dem Persönlichkeitsrecht und dem Wohl der Gesamtheit gerecht wird. Darum hält er polizeiliche Eingriffe für notwendig, die gemeinnützige Einrichtungen treffen, welche die sozialen Störungen abschwächen. Jeder muß bereit sein, sich den öffentlichen Maßnahmen unterzuordnen, welche die Zufälligkeit im Wirtschaftsleben zurückdrängen und Sicherungen zum Wohle aller anstreben. Die subjektive Freiheit muß mehr noch, als das durch wirtschaftliche Notwendigkeiten und Rechtsgesetze möglich ist, hinübergeleitet werden in die freigewollte Rücksichtnahme und Arbeit für das Allgemeinwohl. Was Hegel über die Polizei sagt, das ist eine Beschneidung des Eigentumsbegriffes, freilich eine vorsichtig nur angedeutete und nur richtungweisende. Hegel fordert eine verständnisvolle Einstellung für jeden zeitlich bedingten Gesellschaftszustand. So sehr er auch nach einer Logisierung des Daseins strebt, so verfällt er doch nicht in eine Ueberspannung und meidet den Fehler utopischer Dar-

stellungen. Er weiß, daß Zufall und Willkür auch in der idealsten Gesellschaftsordnung nicht ausgeschaltet werden können. Hegel erkennt, daß die Verwickeltheit des Wirtschaftslebens so groß ist, daß öffentliche Organe da sein müssen, um schwere wirtschaftliche Schäden von der Gesamtheit fernzuhalten und umfassende wirtschaftliche Aufgaben zu lösen, die sich nicht im Arbeitsaustausch von Hand zu Hand erledigen lassen. Hegel sieht das Gefahrvolle des Interessengegensatzes zwischen Produzenten und Konsumenten und die Unentbehrlichkeit eines höheren Willens und einer allgemeinen Leitung, welche die Handels- und Gewerbefreiheit und die Selbstbestimmung der individuellen Arbeit nicht aufheben, wohl aber einschränken sollen. Hegels grundsätzliche Bestimmungen haben den Vorzug, daß sie sich nicht in extremen Forderungen und Folgerungen selbst umbringen. Freilich ist hier wieder eine Stelle des Hegelschen Systems, wo die streng gesetzmäßige Folge eine Unterbrechung erleidet.

Auf der gesellschaftsformenden Kraft des Wirtschaftslebens beruht auch die Ständebildung. Die landwirtschaftliche Arbeit schafft Menschen, denen die Abhängigkeit vom Naturgegebenen eigen ist. Das Gewerbe beruht auf der vielgestaltigen Formierung der Stoffe. Die Menschen, die tätig sind im Interesse zusammenhaltender Allgemeinbeziehungen, bilden den allgemeinen Stand. Diese drei Hauptstände haben eine ganz eigene Logik und Sittlichkeit und bestimmen das Gesellschaftsganze ein jeder in seiner Weise. Der substanzielle Charakter der Landwirtschaft beruht auf der Naturbedingtheit des Bodens und der Fähigkeit desselben, ausschließendes Privateigentum zu sein, und äußert sich in der im wesentlichen sich gleichbleibenden Gesinnung und Sinnesart dieses Standes, in der einfachen, natürlichen Sittlichkeit desselben, im Gefühl der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit. Die objektiv-sittliche Bedeutung des Ackerbaus besteht in der gesellschafts- und staatenbildenden Kraft, in der Begründung des Privateigentums, des Privatrechts, in der Sicherung der Lebenshaltung und in der Einführung und Vertiefung der Ehe. Der Gewerbestand verdankt seine Eigenart einer nie zur Ruhe kommenden Verstandestätigkeit und dem beherrschenden Einfluß der fortwährend wechselnden gegenseitigen Abhängigkeit, welche die Bedürfnisfrage bestimmt. Die Sittlichkeit dieses Menschentypus kennzeichnet ein hochentwickeltes Selbstgefühl und der Sinn für Ordnung, Freiheit und Recht. Die logische und sittliche Eigenart des allgemeinen Standes geht auf in der gewohnheitsmäßigen Hingabe an die allgemeinen Interessen, Ansichten und Geschäfte. Er zeichnet sich aus durch Rechtlichkeit und Intelligenz und ist eine Grundsäule der Gesellschaft und des Staates. Hegel betrachtet die Stände als soziale Werttypen, ebenso faßt er die Korporation auf. Die Genossenschaft ist ihm der Inbegriff der sich zusammenschließenden Gemeinsamkeiten, die den grenzenlos ausein-

anderlaufenden und auflösenden Sonderinteressen des Gewerbestandes einen den Gemeinsinn weckenden Einhalt gebieten. Hegel schätzt die Bedeutung der Stände und der Genossenschaft für das gesellschaftliche Leben sehr hoch ein, weil er sie als gesellschaftliche Zwecksysteme auffaßt, die sich organisch zusammenschließen zu den Wertganzheiten der Gesellschaft und des Staates.

Auch in Hegels volkswirtschaftlicher Betrachtung des Gesellschaftslebens darf der metaphysische Unterton der Philosophie des Absoluten nicht überhört werden. Gewiß anerkennt Hegel den ungeheuren Einfluß der Wirtschaft auf das gesamte geistige Leben. Aber er bleibt bei dieser Erfahrungstatsache nicht stehen. Die unendlichen Unterschiede, die das wirtschaftliche Leben in Bewegung setzen, die Bedürfnisse, deren Befriedigung die Wirtschaft dient, führt er auf den absoluten Geist zurück, der diese als Schranken sich setzt, durch deren Ueberwindung er sich selbst entbindet. Der Geist ist es, dieses mystische Uretwas, das alles schafft und erhält und sich gleichmacht. Dieser Panlogismus und die Logik der ihm eigenen Dialektik macht es verständlich, sofern man Hegels konservative Gesinnung und zeitliche Gebundenheit nicht zur Erklärung heranzieht, daß Hegel von dem Riesenumfang und der Riesenschwere und der weltenstürzenden Tragik der sozialen Frage nichts prophetisch ahnte und vom Weltschmerz freiblieb. Fichtes moralisch fein empfindliche Persönlichkeit hatte in gewissem Sinne ein empfänglicheres Organ für die Zusammenhänge von Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik.

H. Die klassische Nationalökonomie und der Gesellschaftsbegriff Hegels.

Hegel selbst verweist auf Smith, Say, Ricardo und rühmt von ihnen, daß sie die Nationalökonomie auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaut haben. Es ist nicht zu bezweifeln, daß Hegel, der frühzeitig bei den Engländern in die Schule ging, von diesen Denkern, vornehmlich von Smith, beeinflußt wurde. Der Einfluß erstreckte sich auf die Auffassung der Wirtschaft und wohl auch auf die der Sittlichkeit. Die nüchterne reale englisch-französische Denkweise kühlte den überhitzten sentimentalischen kantisch-fichteschen Moralitätsbegriff in wohltuender Weise ab.

Freilich ein Vergleich der Betrachtungsweise Hegels mit der von Smith, Ricardo und Say lehrt, daß die Berührungspunkte zwischen ihnen gegenüber den tiefen Gegensätzen sehr zurücktreten. Hegels Gesellschaftslehre ist aus einem ganz und gar anderen Geiste entstanden als aus dem der klassischen Nationalökonomie. Allerdings deutet nichts darauf hin, deß Hegel sich selbst über diese Gegensätzlichkeit Rechenschaft gegeben hat, es sei denn, daß man Hegels Festhalten und folgerichtiges Weiterbilden der sozialen und politi-

schen Ueberzeugungen, die er von Jugend auf sich angeeignet hatte, als bewußte Kritik der englisch-französischen Volkswirtschaftslehre, die ihn in mehrfacher Hinsicht abstoßen mußte, auffassen will. Hegels Gesellschaftslehre hat der Nationalökonomie einen Unendlichkeitsgehalt gegeben, der diese bei voller Anerkennung ihrer Diesseitsaufgaben in den weltumspannenden Zusammenhang höchster Menschheitsentwicklung rückt.

Smith, Ricardo, Say und Hegel begegnen sich in der Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des Wirtschaftslebens, in der Einschätzung der Arbeit als der Grundlage aller Werte, in der Einsicht in die wirtschafts- und gesellschaftsumbildende Bedeutung der Arbeitsteilung und der Maschine, deren Folgen ihnen freilich noch nicht so verwickelt erschienen, daß sie die moderne soziale Frage hätten ahnen können, ferner in der Annahme des egoistischen Prinzips, in ihrer Vernunftgläubigkeit und in ihrer hochpatriotischen Stimmung. In Hegel aber vertieften und erweiterten sich die Gedanken der englischen und französischen Denker in einer solchen Weise, daß sie eine Welt gestalteten, die von Grund auf anders war als die der klassischen Nationalökonomie.

Hegel hatte mit Smith, Ricardo und Say die Ansicht gemeinsam, daß die kaum übersehbare Fülle der Erscheinungen des wirtschaftlichen Lebens einem gesetzmäßigen Zusammenhang unterworfen ist. Diese volkswirtschaftlichen Gesetze leiteten die drei Nationalökonomen aus Erfahrungstatsachen ab in der irrigen Meinung, sie könnten Sätze von mathematisch-naturwissenschaftlicher Allgemeingültigkeit aufstellen. Hegel besaß die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit der ökonomischen Gesetzlichkeiten, aber er hatte als Philosoph keine Veranlassung, diese zu formulieren und zu modifizieren. Seine Transzendentalphilosophie war vielmehr daran interessiert, die volkswirtschaftlichen Gesetze auf raum- und zeitlose logische Axiome zurückzuführen, die in der Natur des Geistes begründet sind. Die klassische Nationalökonomie, deren geistiger Nährboden die Naturphilosophie und Psychologie und das Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts waren, in denen die durch den Humanismus lebendig gewordenen stoischen und epikureischen Anschauungen fortwirkten, konstruierten einen automatischen Wirtschaftsmenschen, der von natürlichen Grundtrieben vorwärtsbewegt wird, deren wechselvolles Kräftespiel der Ausdruck eines naturgesetzlichen Ablaufs ist. Die Wirtschaftsgeschichte Smiths, Ricardos und Says ist vorwiegend Naturgeschichte, die Hegels hingegen ausschließend Geistesgeschichte. Hegel weist nach, daß gerade die stofflichen Interessen des Wirtschaftslebens von allergrößter Bedeutung sind für die Verwirklichung des Geistes, der auch das roheste Bewußtsein sich unterwirft und es zur Anerkennung geistiger Gesetzlichkeit zwingt. Die klassische Nationalökonomie war

nur darum an den physikalischen Gesetzen der Volkswirtschaft, an den Naturgesetzen des wirtschaftlichen Verkehrs interessiert, weil sie brauchbare Regeln für das praktische Handeln daraus ableitete; ein empirisches und kaufmännisch berechnendes Bewußtsein beherrschte sie. Hegel befriedigte seine Sehnsucht nach einem geschlossenen philosophischen System, an dem er lebenslang gearbeitet hatte, wenn er die Bewußtseinsstufen der Gesellschaft in den Werdegang des absoluten Geistes einordnete. Damit bewies er, daß die Lebenserscheinungen der bürgerlichen Gesellschaft im höheren Sinne wirklich sind, weil sie vernünftig sind. Der Vernunftgehalt der bürgerlichen Gesellschaft berechtigte Hegel, das wirtschaftliche Leben als einen sittlichen Prozeß zu betrachten, damit verfiel er in eine Gedankeneinstellung, die von der der klassischen Nationalökonomie bedeutsam abweicht.

Smith, Ricardo, Say und Hegel sind darin einig, daß der Eigennutz, die Selbstsucht, der Egoismus die wirtschaftliche Triebkraft, das wirtschaftliche Prinzip ist. Hegel überzeugte sich durch die Einsicht in die nationalökonomischen Werke von Smith und der von diesem abhängigen Ricardo und Say von der Tragweite dieser sozusagen auf der Straße liegenden Erkenntnis. Die Volkswirtschaftslehre dieser drei Denker ist eine Theorie des Eigennutzes, aus dem alle Arbeitsamkeit, alle wirtschaftliche Arbeit, der Tauschverkehr, die Arbeitsteilung erklärt werden. Hegel konnte aus diesen Schriften ersehen, inwieweit es möglich ist, durch eine bewußte, gewalttätige Abstraktion die wirtschaftlichen Erscheinungen aus dem richtig rechnenden, frei waltenden Egoismus der einzelnen wissenschaftlich zu begreifen und sie mittels der Mathematik des Wirtschaftslebens, mittels der Logik der Quantität zu verstehen, er konnte lernen, wie die Menschheit aussieht, wenn sie lediglich mit dem Erwerben und Verzehren von Vermögen beschäftigt ist. Hegel konnte aber als Philosoph des kritischen Idealismus nicht bei dieser höchst einseitigen Auswertung eines aus seinen logischen Zusammenhängen gewaltsam herausgerissenen Erfahrungssatzes stehen bleiben. Er suchte die metaphysische Wurzel des wirtschaftlichen Prinzips und fand sie in der im Wesen des absoluten Geistes begründeten Vernunftentwicklung, die notwendig durch die sich selbst liebende Besonderheit hindurchgehen muß und nur durch diese wirklich wird. Von diesem universellen Standpunkt aus sah er aber zugleich, daß die individuelle Selbstliebe als Vernunftentwicklung gegen ihren Eigenwillen über sich selbst hinausgetrieben wird, daß demnach der Eigennutz unmöglich das Wirtschaftsleben allein gestalten kann, daß vielmehr ein zweites, ein antiindividualistisches Prinzip das Zusammenleben in der menschlichen Gesellschaft, auch in rein wirtschaftlicher Hinsicht, erst möglich macht. Der vergesellschaftete Mensch kann nicht rücksichtslos seinem Eigennutz leben, weil vielerlei Beziehungen zu seinen Mitmenschen

ihn binden. Das wußten naturgemäß die klassischen Nationalökonomen auch, sie reden auch von der Dialektik der eigennützigen Arbeit, aber sie beachteten infolge ihrer mangelhaften Einsicht in die soziale Natur der ökonomischen Vorgänge diese Grundtatsache nur nebenbei, während Hegel den Hauptton auf sie legte. Die Rücksicht auf die Allgemeinheit betrachtet Hegel als das Kennzeichen aller sozialen Lebensformen, und in der Ausbreitung dieses Prinzips sieht er den sittlichen Fortschritt der Gesellschaft und jeder Wirtschaftsgemeinschaft. Die Umbiegung des Egoismus in den Altruismus, des Eigennutzes in gemeinnützige Tätigkeit ist nach Hegels Ansicht der Fortschritt vom Naturzustand des Wilden zum Kulturzustand des in einer Rechtsgemeinschaft sich abspielenden Wirtschaftslebens.

Diese sittliche Entwicklung läßt Hegel sich in dem Staatsleben vollenden, das die Einheit des freien Einzelwillens mit dem nach allgemeiner Anerkennung verlangenden Vernunftwillen kennzeichnet. Diese Auffassung Hegels steht in schroffstem Gegensatz zur klassischen Nationalökonomie, die sich zu einem Individualismus bekannte, der eine wenn nicht staatsfeindliche, so doch den Staat abwehrende Haltung einnahm. Nach ihrer Ueberzeugung sind Gesellschaft und Staat nur dazu da, damit der einzelne unter den günstigsten Bedingungen wirtschaftliche Güter und äußere Ehren erwirbt. Das Wohlergehen des einzelnen ist das höchste Ziel dieser individualistisch begründeten Gesellschafts- und Staatslehre, die im Sinne des Naturrechts alle als gleich betrachtet und allen gleiches Recht zuspricht. Dieser englisch-französische Individualismus, der freilich auch dem deutschen Volke nicht fremd war und in der deutschen Aufklärung auch seinen philosophischen Ausdruck gefunden hatte, wirkte gemeinschaftszersetzend, atomisierend ganz im Gegensatz zu der gemeinschaftsfördernden und sittlichen Tendenz des Hegelschen Gesellschaftsbegriffes. Die klassische Nationalökonomie vertrat in erster Linie die materiellen Interessen des Kapitals, Marx betrachtet Ricardo als den Vertreter der englischen und als den Typus der modernen Bourgeoisie. Die Logik der Gesellschaftslehre Hegels spricht für eine sittlich hochstehende sozialaristokratische Gesellschaftsordnung, die zeitgeschichtliche und persönliche Note Hegels nur bringt eine Rechtfertigung der Bourgeoisie im eingeschränkten Sinne hinein.

Die individualistische klassische Nationalökonomie löste die Volkswirtschaft auf in Privatwirtschaften, die nebeneinander voneinander unabhängig bestehen und nur durch das gesellschaftliche System der Arbeitsteilung miteinander verbunden sind. Hegel erstrebt im Gegensatz dazu einen zuvörderst das Gesamtwohl fördernden Zusammenschluß aller individuellen Arbeitskräfte. Er kann darum auch nicht der unbeschränkten Gewerbefreiheit, dem Freihandel und den diesen verwandten Bestrebungen der klassischen Nationalökonomie zustimmen,

weil eine Beschränkung dieser Freiheiten die Gesellschaft als Ganzes mehr fördert als deren unbegrenzte Handhabung. Freilich hatte auch Adam Smith anerkannt, daß der Eigennutz sich nicht schrankenlos in der Gesellschaft entfalten kann. Er redet von der Gerechtigkeit, die im Wohlwollen begründet ist, und von der Klugheit, die um der Gerechtigkeit willen den Eigennutzen nicht sinnlos überspannt. Aber diese wohlwollende Gerechtigkeit erstreckt sich nur auf nächstliegende nüchterne Zwecke, sie will nur, daß der eine durch den andern nicht unmittelbar geschädigt wird, sie will nur die Person, das Eigentum und die Ehre des Mitmenschen sichern und begnügt sich mit dem geringsten Maß von Wohlwollen, das unbedingt erforderlich ist für das Zusammenleben in der Gesellschaft. Auch Ricardos Menschenfreundlichkeit reicht nicht weiter. Smith abstrahierte mit vollem Bewußtsein von allen Nebenursachen, die das wirtschaftliche Handeln beeinflussen, um sichere Ergebnisse zu erzielen, er wußte, daß der individuelle Egoismus nicht den ganzen Menschen beherrscht, hatte er doch in seiner Moraltheorie den Altruismus oder die Sympathie zum einzigen Prinzip gemacht. Hegel vereinigte in seiner Rechtsphilosophie die beiden entgegengesetzten Prinzipien in einer Synthese, was vielleicht auch Smith getan hätte in der von ihm beabsichtigten Theorie des Rechts.

Die klassische Nationalökonomie gab sich naturgemäß auch darüber Rechenschaft, ob ihr egoistisch-individualistischer Gesellschaftsaufbau nicht die Gesellschaft zerstöre. Sie beruhigte sich mit Erwägungen, die teils in der Erfahrung, teils in einem deistisch gläubigen Optimismus begründet waren. Smith meint, indem jeder für sich selbst sorge, entstünden zugleich hervorragende Wirkungen für das Gesamtwohl. Das Prinzip eigennützigen Handelns fördere das Einzel- und Gesamtwohl. Darum verherrlicht Smith die freie Konkurrenz, und Ricardo tut dasselbe mit der Begründung, wo freie Konkurrenz bestehe, da seien die Interessen des einzelnen und der Gesamtheit nie im Widerspruch. Sie ahnten noch nicht die ungeheuren Erschütterungen des wirtschaftlichen Lebens, die durch die fortschreitende Beschleunigung des Verkehrs sich in einer späteren Zeit naturnotwendig einstellen mußten. Nach Smith arbeitet der einzelne nur um seiner selbst willen, aber ohne sein Wissen und Wollen befördert er indirekt den materiellen Zustand der ganzen Gesellschaft. Er ist ein Werkzeug in der Hand Gottes. Diese Meinung Smiths erinnert an die List der Vernunft Hegels. Smith glaubte an eine prästabilierte Harmonie zwischen dem Selbstinteresse und dem Gedeihen des Ganzen. Darum wünschte er, daß der Staat sich möglichst aller Eingriffe in das Wirtschaftsleben enthalte. Dieses sei ein mechanischer Ablauf, eine natürliche, von einem deistischen Gotte gewollte Entwicklung. Es komme nur darauf an, dieses Geschehen

möglichst wenig zu stören. Smith, der Philosoph unter den drei klassischen Nationalökonomen, verehrte die Weisheit der Natur und glaubte, sie trage die Keime alles Guten auch für das Erwerbsleben in sich. Smith, Ricardo und Say huldigten, wenn auch nicht im radikalen Sinne, der Manchesterpolitik.

Diese Gesellschafts- und Staatsauffassung macht den großen Abstand zwischen der klassischen Nationalökonomie und Hegel ersichtlich. Es sieht zunächst so aus, als ob Hegel auch die Ansicht vertrete, man müsse den einzelnen seine selbstsüchtigen Zwecke verfolgen lassen, alsdann werde auch das Beste für die Gesamtheit entstehen, es sieht so aus, als ob sich der deistische Gott in den absoluten Geist und die prästabilierte Harmonie in eine immanente Teleologie verwandelt habe, als ob die listige Vernunft schließlich alles zum besten wende. Zuzugeben ist, daß auch Hegels Gesellschafts- und Staatsbegriff von einer starken Vernunftgläubigkeit getragen werden, daß die absolute Vernunft letzthin alle Handlungen im Wirtschafts- und Staatsleben bestimmt. An diesem Mysterium wird eine metaphysische Gesellschafts- und Staatslehre nicht vorbeikommen, ohne es in irgendeiner Form in sich aufzunehmen. Das Entscheidende für Hegel ist die Auffassung, daß die geistige und sittliche Natur des Menschen, die sittliche Freiheit und des Menschen Würde im Widerspruch stehen zu einer egoistisch-individualistischen Gesellschaftsordnung. Hegel macht die Probe auf das Exempel, wenn er untersucht, ob sich auch auf die Gesellschaft die Gleichsetzung von Wirklichkeit und Vernunft übertragen läßt. Hegel hofft auf eine Gesellschaft, in der selbst innerhalb ihrer Wirtschaftsgemeinschaft, deren Erwerben und Gewinnen zu verketzern auch nach Hegel unberechtigt, weil nicht unvereinbar mit der Vernunftentwicklung ist, je länger je mehr das Handeln weniger durch den rücksichtslosen harten Zwang der Lebensnotdurft als durch die verständige Uebereinkunft sittlich freier Menschen bestimmt wird. Es handelt sich bei dieser Ueberzeugung Hegels ebensowenig wie bei seinen übrigen Ansichten um rein logische Erwägungen, die sich an der Folgerichtigkeit der Gedanken genügen lassen. Jede Metaphysik, auch die Hegels, ist ein ins begriffliche Denken erhobenes mit genialer Intuition geschautes ursprüngliches Welterleben. Bereits 1798, als Hegel in Frankfurt die Niederschrift über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs verfaßte, war es ihm klar, daß Deutschland nur dann ein machtvoller Wirklichkeitsstaat werden könne, wenn der deutsche Individualismus, der deutsche Eigensinn überwunden und der Gemeingeist vernünftig gefördert werden. Der deutsche Nationalismus, der der edelste Gehalt der Staatslehre Hegels ist, beseelt auch den Gesellschaftsbegriff und macht ihn erst ganz verständlich. Die hochpatriotische Stimmung der Gesellschaftslehre Hegels, die den Kosmopolitismus entschieden

ablehnt, wenn auch ihre logische Gedankenfolge ihn im Prinzip begünstigt, war freilich auch der englisch-französischen Nationalökonomie eigen. Wenn diese trotzdem einen individualistischen Gesellschaftsaufbau verteidigte, so konnte sie sich ohne Gefährdung Englands und Frankreichs das erlauben infolge der jahrhundertelang geschulten zielbewußten Politik dieser Länder, während das deutsche Volk noch zu Hegels Zeit im politischen Kindheitszustande lebte. Im übrigen quittierte der französisch-englische Sozialismus die kapitalistische Wirtschaftspolitik der klassischen Nationalökonomie. Hegels frühzeitig entwickeltes politisches Denken vollendet sich in seiner Rechtsphilosophie, indem es seine Inhalte in metaphysischen Begriffen zu absoluten Werten erhebt.

Zugleich war es für Hegels Objektivitätsdenken eine große Genugtuung, in weitgehender Uebereinstimmung mit der Erfahrung nachweisen zu können, daß alles gesellschaftliche Dasein ein beziehungsreiches Ganzes ist, dessen Teilerscheinungen nur eine verwerfliche rationalistische Abstraktion aus ihren Zusammenhängen herausreißen und verselbständigen kann. Mit dieser Darstellung kam Hegel der Wahrheit näher als die klassische Nationalökonomie, die das Gebiet wirtschaftlicher Erscheinungen von allen sozialen Verhältnissen und auch von dem beherrschenden Einfluß des Rechtssystems isolierte, während Hegel den Zusammenhang zwischen Volkswirtschaft und Recht in breiter Form darstellt. Auch in dem, was Hegel über die Polizei und die Korporation sagt, weist er nach, daß Satzungen, rechtlich geordnete Verhältnisse auch die volkswirtschaftlichen Kräfte binden, daß also die Abstraktionen der sogenannten exakten Forschungsmethode falsch sind, was die historisch-ethische Schule der Nationalökonomie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart anerkannt hat. Hegel war schließlich der klassischen Nationalökonomie auch überlegen durch seinen geschichtlichen Sinn, der die zeitliche Bedingtheit soziologischer und nationalökonomischer Gesetzlichkeiten erkannte und diese darum wegrückte von der Allgemeingültigkeit naturwissenschaftlicher Wahrheiten, nach denen die klassische Volkswirtschaftslehre zu suchen sich berechtigt fühlte.

6. Die geschichtliche Fortbildung des Gesellschaftsbegriffes Hegels.

Das Schicksal des Gesellschaftsbegriffes Hegels ist unlösbar verbunden mit dem des philosophischen Systems dieses Denkers. Ich habe nirgends eine Andeutung gefunden, daß im besonderen die Gesellschaftslehre als solche unmittelbar einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt hätte. Dagegen ist hinlänglich bewiesen, daß die Rechtsphilosophie als Ganzes neben der Geschichtsphilosophie von allem,

was Hegels Denken gestaltete, am nachhaltigsten auf die Gedankenwelt des 19. Jahrhunderts einwirkte. Das philosophische System Hegels zerfiel in der Hegelschen Schule, und auch der Gesellschaftsbegriff zerbröckelte. Die gigantische Philosophie Hegels hatte mit reifster künstlerischer Gestaltungsgabe in einer genialen Zusammenschauung die logischen Verknüpfungen aller Gegebenheiten als den Ausdruck eines Himmel und Erde bewegenden universellen Geistes erfaßt. Alle Grundbegriffe der Hegelschen Philosophie enthalten das ganze philosophische System in nuce. Auch der Gesellschaftsbegriff ist ein äußerst beziehungsreiches Ganzes, in dem schwierigste Probleme zusammengeballt und durch die Schwerkraft des absoluten Geistes zusammengehalten werden. Es ist nach Hegel kein philosophisches System erstanden, das sich mit seinem messen kann. Mehr und mehr emanzipierten sich die Einzelwissenschaften im 19. und 20. Jahrhundert in ihrem an sich berechtigten Drange nach positivistischer Grundlegung von der Beeinflussung durch die Philosophie. Der metaphysische Gesellschaftsbegriff Hegels wurde die Beute des Nationalökonomen, des Soziologen und des Juristen. Ein jeder von diesen stellte mit epischer Breite von seinem Fachstandpunkt aus einige Seiten des Gesellschaftsbegriffes dar und belichtete sie mittels eines Reichtums an sorgfältigen ins einzelnste gehenden Beobachtungen und scharfsinnigem Denken. Aber die Grenzen der rein induktiven Methode verhinderten, das Gesellschaftsproblem in den Weltzusammenhang einzustellen, so daß alle seine Wesensinhalte zu einer organischen in einer nicht ableitbaren Grunderscheinung wurzelnden Einheit sich zusammenschlossen. Die Fernwirkung des Gesellschaftsbegriffes Hegels erstreckt sich darum auf das Gebiet der Soziologie, der Nationalökonomie und der Rechtswissenschaft.

Der Struktur des Gesellschaftsbegriffes Hegels am nächsten verwandt sind die Gesellschaftsbegriffe Lorenz von Steins, Marxens, Engels und Lassalles. Die soziologischen Anschauungen dieser Denker stehen unverkennbar unter dem Einflusse Hegels. In Stein und den Marxisten wächst sich unter der Einwirkung des westeuropäischen Geisteslebens Hegels Gesellschaftsbegriff in seinen revolutionären Spannungen zu einer weltbewegenden Form aus. Von Hegel über Stein bis zu Lassalle führt eine in sich geschlossene Gedankenbewegung.

II. Teil:

Die geschichtliche Fortbildung des Gesellschaftsbegriffes Hegels

durch

Lorenz von Stein

1. Die soziologischen Hauptwerke Lorenz von Steins.

Unter den von Hegel beeinflußten Soziologen steht Lorenz von Stein zeitlich und sachlich Hegel am nächsten. Steins Gesellschaftsbegriff ist in weitreichender und tiefgehender Weise geistig verwandt mit dem Gesellschaftsbegriff Hegels. In Stein vereinigten sich rechtswissenschaftliche, soziologische, nationalökonomische und philosophische Interessen zu einem systematischen Zusammenschluß. Er hat in mehreren Hauptwerken den Gesellschaftsbegriff dargestellt.

Von den zahlreichen Veröffentlichungen Steins sind vier Werke für die Beurteilung seiner Gesellschaftslehre wichtig. Stein hat den Begriff der Gesellschaft und die Gesetze ihrer Bewegung dargestellt in dem ersten Teile seiner Abhandlung über den Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs, dessen erste Ausgabe 1842 und dessen zweite Auflage in zwei Bänden 1848 erschien; ferner in der Einleitung zur Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich, deren erste Ausgabe in drei Bänden 1850 und deren zweite Auflage unter dem Namen „Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahre 1830" in Leipzig 1855 veröffentlicht wurde, und im zweiten Band des Systems der Staatswissenschaft, der die Gesellschaftslehre enthält und 1856 erschien und die volkswirtschaftlichen Grundbegriffe voraussetzt, die der erste Band des Systems der Staatswissenschaft vom Jahre 1852 entwickelt. Die Darstellung des Gesellschaftsbegriffes in der sozialen Geschichte der französischen Revolution ist nicht nur bei weitem umfangreicher als die Darstellung in dem Werke über den Sozialismus und Kommunismus, sondern übertrifft diese auch durch logische Bestimmtheit und Abgeschlossenheit. Die vier genannten Werke Steins erschienen 22 bis 36 Jahre später als Hegels Rechtsphilosophie. Stein hat auch in andern Veröffentlichungen den Gesellschaftsbegriff umschrieben und eine Entwicklung seiner soziologischen Auffassung erlebt, was aber für die Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Stein und Hegel nicht von Bedeutung ist.

2. Die soziologische Verwandtschaft Hegels und Steins.

Steins Untersuchungen über den Gesellschaftsbegriff sind nicht das Werk eines Philosophen, sondern eines Staatsrechtslehrers, eines für seine Zeit sehr modern denkenden Juristen und Historikers, der vornehmlich die jüngste Vergangenheit und Gegenwart aus eigenst angeschauten sozialen Verhältnissen heraus zu begreifen versucht. Sie sind darum nicht in ein so begriffliches System der Rechtsphilosophie eingebettet wie die Hegels, wohl aber sind sie auch von rechtsbegrifflichen Erwägungen umgeben, zu denen sich geschichtliche Betrachtungen in noch weiterem Umfange als bei Hegel hinzugesellen. Als ein System der Staatswissenschaft bezeichnet Stein seine umfangreichste soziologische Darstellung. Wie für Hegel, so ist auch für Stein die Gesellschaft nicht nur ein rechtliches und wirtschaftliches, sondern auch ein sittliches Gebilde. Auch nach Stein ist gleichwie nach Hegel die ganze gesellschaftliche Bewegung der Ausdruck eines in Widersprüchen sich vorwärtsschiebenden Geistigen, das an deren Auflösungen tätig ist; alle gesellschaftlichen Zustände und Vorgänge sind Erscheinungsformen des sich mittels Bewegung und Gegenbewegung entwickelnden freien Willens. Stein weist in Uebereinstimmung mit Hegel nach, daß die sittliche Entwicklung der Gesellschaft nie die des Staates erreichen kann. In Hegels Sinne trennt er die beiden Begriffe Gesellschaft und Staat streng von einander. Bei Stein fehlt die imponierende Schwere eines logisch durchdachten, in sich geschlossenen metaphysischen Systems und infolgedessen auch die metaphysische Ableitung des Gesellschaftsbegriffes, aber es ist in seinem Denken das philosophische Bedürfnis unverkennbar, aus einem überzeitlichen Lebensbegriff heraus die Gesellschaft zu verstehen. Stein betrachtet wie Hegel alle gesellschaftlichen Vorgänge als notwendige Entwicklungen des geistigen Lebens, die er als aufsteigende Bewegung darstellt. An Reichtum des Erfahrungswissens auf dem Gebiete der Gesellschaftswissenschaft ist er Hegel weit überlegen. Seine auf selbsterlebter Erfahrung ruhenden Kenntnisse der sozialen Bewegung in Frankreich, seine tiefgründige geschichtliche, soziologische und ökonomische Erkenntnis befähigten sein systematisches Denken zum Aufbau einer bahnbrechenden Gesellschaftslehre, in deren philosophischem Hintergrunde sich die Grundauffassungen der idealistischen Philosophie verbergen. Auch in Steins Denken überwiegt das konservative Element bei weitem das revolutionäre, auch ihm ist die Ehrfurcht Hegels vor dem Gegebenen zuzusprechen. Stärker als bei Hegel ist in Steins Denken die praktische Tendenz des neugestaltenden Eingreifens in die unmittelbar gegebene Gegenwart ausgeprägt.

3. Steins „menschliche" Gesellschaft.

Steins soziologische Untersuchungen setzen gleichwie die Hegels die Gesellschaft voraus, die sich im 17. und 18. Jahrhundert gebildet hatte. Mit besonderer Vorliebe aber betrachtet er die allerjüngsten soziologischen Vorgänge seiner Zeit, und mehr noch als Hegel schweift er in die weiter zurückliegende Vergangenheit ab, er geht offenbar darauf aus, möglichst die ganze kulturelle Menschheitsgeschichte in seine Gesellschaftslehre hineinzuziehen. Stein erweitert Hegels zeitlich begrenzten Begriff der bürgerlichen Gesellschaft zu dem viel umfassenderen Begriff der menschlichen Gesellschaft. Dieser Ausdruck hat neben dem zeitlichen Sinn noch eine absolute Bedeutung, insofern Stein mit noch mehr Nachdruck als Hegel die Gesellschaft in ihrer Gegensätzlichkeit zum Staat als eine notwendige Gestaltung menschlicher Gemeinschaftsbildung darstellen will. Er strebt nach allgemeineren Ergebnissen und sieht darum nicht bloß eine Gesellschaftsform an. Noch deutlicher sichtbar ist die Verschiebung und Fortbildung des Hegelschen Begriffes der bürgerlichen Gesellschaft, indem Stein vorzugsweise von der kapitalistisch-proletarischen Gesellschaft redet, deren Struktur bei Hegel nur im Keime angelegt ist. Stein sieht bereits die volle Ausgestaltung vor sich und leitet mit seiner Auffassung zu Marx hinüber.

4. Steins Gesellschaftsprinzip.

Hegel hatte aus der sinnlichen Bedürfnisnatur des Menschen die wirtschaftlichen Bezogenheiten und aus diesen die sozialen Verhältnisse abgeleitet. In diesem Sinne kann bei ihm von einer nationalökonomischen Soziologie geredet werden. Gewiß nahm seine Gesellschaftslehre auch die rechtlichen, sittlichen, kulturellen Bezogenheiten in sich auf, aber diese erschienen, besonders wenn sie von der metaphysischen Grundlage losgelöst wurden, abgeleiteter Art zu sein. Seine Schüler brauchten nur seine Metaphysik zu streichen, und sie waren — im Marxismus.

Lorenz von Stein war Schrittmacher auf dem Wege zu diesem Ziele. Das Oekonomische drängt sich bei ihm weit mehr als bei Hegel in den Vordergrund. Ganz in Uebereinstimmung mit diesem sucht und findet Stein das bewegende Prinzip der Gesellschaft in der Selbstsucht, in der Ichbezogenheit des wirtschaftliche Beziehungen eingehenden Menschen. Stein wählt den Ausdruck: das Interesse. Er redet entweder vom Interesse schlechthin oder unterscheidet das individuelle Interesse vom gesellschaftlichen. Er versteht unter dem Interesse die bewußte Liebe zum eigenen Ich, die unabänderliche Natur eines jeden, sich selbst als Hauptzweck in allen äußeren Dingen

und in allen eigenen Tätigkeiten zu setzen, das alle menschliche nach außen gerichtete Tätigkeit beherrschende, allgegenwärtige, in jedem einzelnen lebendige, seine ganze gesellschaftliche Stellung bedingende Bewußtsein. Stein geht also auch aus von dem aus den gesellschaftlichen Zusammenhängen herausgehobenen Individuum, das atomistisch sich als Lebenszentrum betrachtet. Das individuelle Interesse ist die Gesamtheit aller Beziehung auf sich selbst, sobald sie mit dem individuellen Bewußtsein verbunden und dieses in jener tätig ist.[1])

In dieser vom Individuum aus gesehenen Gesellschaft herrscht der einzelne, alle Bewegung geht von ihm aus, der ein bestimmtes Verhältnis zu den andern einzelnen eingehen muß, damit er seine eigenen Zwecke verwirklicht. Das Verhältnis des einzelnen zum anderen einzelnen bildet die Grundlage aller Entwicklungen in der Gesellschaft. Jeder einzelne tritt mit allen anderen in Widerspruch, wenn auch mit jedem in anderer Weise. Die Gesamtheit der Interessen aller ist zugleich ein beständiger Gegensatz aller einzelnen gegen alle einzelne. Der Gegensatz der Interessen aller einzelnen erfüllt die Gesellschaft. Stein arbeitet also alle antagonistischen Elemente des gesellschaftlichen Lebens heraus.

Die antagonistischen Kräfte des Interesses bewegen die Gesellschaft. Wohl redet Stein auch von der Liebe. Aber deren gesellschaftsbildende Bedeutung tritt ganz zurück hinter die allgemeine unwiderstehliche Macht des Interesses, das eine geradezu unendliche Menge von Wünschen und Bestrebungen umfaßt, die alle zum Ziel den Erwerb oder die Erhaltung der gesellschaftlichen Güter haben. Das individuelle Interesse steigert sich zum gesellschaftlichen Interesse, d. h. es schwillt an durch die gesellschaftliche Gebundenheit und Verstricktheit.[2]) Stein legt besonderen Wert auf die Unterscheidung der Begriffe Wirtschaft und Gesellschaft. Das gesellschaftliche Interesse erstreckt sich auf die Gegenstände des Wirtschaftslebens, insofern diese durch das gesellschaftliche Zusammenleben mit geistigen und sittlichen Werten behaftete Gegenstände widerstreitender Interessen geworden sind. Das gesellschaftliche Interesse ist mehr als das individuelle Interesse, denn bei jenem handelt es sich nicht nur um die Befriedigung schlechthin, sondern um den Erwerb einer Vormachtstellung innerhalb der Gesellschaft mittels wirtschaftlicher, geistiger und sittlicher Güter. Das gesellschaftliche Sonderinteresse ist das ausschließliche Interesse des einen gegenüber demjenigen des andern, insofern dasselbe die einen von dem Besitz der gesellschaftlichen Stellung und ihrer wirtschaftlichen Bedingungen zugleich ausschließen will.[3])

Wenn Steins Begriff des Interesses sich deckt mit Hegels Auffassung von dem Eigennutz als dem einen gesellschaftlichen Grundmotiv, so ist mit dieser Gleichung dem zweiten Prinzip, auf das Hegel

alles gesellschaftliche Leben zurückführt, nicht Genüge getan. Hegels größtes Interesse an dem Nachweis, daß trotz des selbstsüchtigen Verhaltens aller sich in der Gesellschaft eine sehr bedeutungsvolle sittliche und geistige Entwicklung abspielt, fehlt auch bei Stein nicht, aber es verdichtet sich in seinem Denken nicht zu der klaren, tiefbegründeten und folgenreichen begrifflichen Fassung Hegels. Steins Begriff des Interesses ist doppelseitig. Stein steckt in diesen Gedanken das Moment des Abhängigseins von den andern mit hinein, nicht aber um es zu einem selbständigen Prinzip auswachsen zu lassen, sondern um dieses Moment als Ursache der sich durch es immer mehr steigernden Selbstsucht darzustellen. In der Gesellschaftslehre des Systems entwickelt Stein in völliger Uebereinstimmung mit Hegel den Satz, daß aus dem ersten Prinzip der Vereinzelung das zweite der Gegenseitigkeit entsteht.[4]) Stein und kein Vertreter der Gesellschaftslehre kann dieses zweite Prinzip entbehren, weil ohne dieses der Aufbau der Gesellschaft nicht verständlich ist. Es muß neben der auflösenden Kraft der Nur-Ich-Bezogenheit noch die aufbauende und erhaltende Kraft der Rücksichtnahme auf die Allgemeinheit da sein. Freilich ist das logische Verhältnis der beiden Prinzipien so, daß das erste notwendig das ihm gegensätzliche zweite Prinzip aus sich gebiert. Das hat Hegels Dialektik mit freudiger Genugtuung erkannt. Ganz unberücksichtigt bleibt bei diesen Erwägungen, daß Hegel und Stein von einer sehr vereinfachten soziologischen Konstruktion ausgehen, die in einer Hinneigung zum Atomismus die urgegebenen gesellschaftsbildenden und gesellschaftsbindenden Kräfte ganz unberücksichtigt läßt.

Stein konnte auch darum an Hegels zweitem Gesellschaftsprinzip nicht vorübergehen, weil er, was seine Erklärungen des Gesellschaftsbegriffes lehren, den seiner Zeit wohlvertrauten Organismusgedanken auf die Gesellschaft anwendete. Aber dennoch läßt sich nicht leugnen, daß Steins ganze Gesellschaftsbetrachtung anders eingestellt ist als die Hegels. Während Hegels Gedankenentwicklung so verläuft, daß sie bei allen gesellschaftlichen Bewegungen die sittliche Vernunft zum Durchbruch kommen läßt, verweilt Stein mit Vorliebe bei der Darstellung der harten Interessenkämpfe, welche die in beständig neuen Aeußerungen sich geltendmachende Selbstsucht verursacht. In diesem Sinne folgert er aus dem Lebensprinzip der Gesellschaft, daß der einzelne recht viele einzelne für seine eigenen Zwecke verwenden muß, wenn er seine individuelle Schwäche überwinden will, wenn hohe Befriedigung und hoher Genuß ihn erfüllen sollen. Das Prinzip der Persönlichkeit, die Triebkraft des sich selbst behauptenden Individuums unterwirft die andern dem eigenen Dienste, macht sie von sich abhängig mittels des Besitzes, nach dessen Erwerb zu streben als Lebensaufgabe erscheint. Das Interesse entwickelt sich zu einem

eigentümlichen System auseinanderstrebender Gegensatzspannungen zwischen den Besitzenden und den von diesen Abhängigen. Je inniger sich die Arten des Besitzes und des Erwerbs durchdringen, desto mannigfaltiger und verwickelter werden die Interessen. Dieses System der Interessen umfassend systematisch zu erkennen ist das erste Gebiet der Wissenschaft der Gesellschaft.[5])

In diesem eingeschränkten Sinne übereinstimmend mit Hegel betrachtet Stein die Gesellschaft als ein System allseitiger Abhängigkeit, in dem die selbstsüchtigen Zwecke des einzelnen nur mit Hilfe der andern ebenfalls eigennützigen Individuen befriedigt werden. Stein sieht wie Hegel in den selbstsüchtigen Interessen den Keimboden sich fortgesetzt neubildender Gegensätzlichkeiten, die alles Leben der Gesellschaft erzeugen. Steins Ableitung des Gesellschaftsbegriffes entbehrt den ganzen Begriffschematismus der metaphysischen Logik Hegels.

5. Die Philosophie des Gesellschaftsprinzips Steins.

Bei der Tatsache der in den verschiedenartigsten Interessen begründeten Gegensätze bleibt auch Stein nicht stehen, sondern er deutet sie als die notwendige Folge eines überzeitlichen Tatbestandes, den er ganz in die metaphysische Nähe Hegels verlegt. Mit Hegel und jeder wissenschaftlichen Betrachtung teilt Stein die Ueberzeugung, daß nicht Zufall und Willkür das Leben in der Gesellschaft bestimmen. Die Gesellschaft ist ein Ausschnitt aus dem Leben der Menschheit. Dieses ist für Stein weder eine zufällige und Aeußerlichem unterworfene Ordnung noch eine Reihe von Einrichtungen, von Menschenhand gebildet, sondern ein selbständiger, selbsttätiger, sich selbst gleichsam auslebender Organismus. Das wirkliche Leben ist unendliche Mannigfaltigkeit in einer organischen Einheit.[1]) Steins Organismusgedanke ist im Sinne der idealistischen Philosophie zu deuten, nicht biologisch, wenn auch manche Sätze Steins naturwissenschaftlich klingen, auch in dieser Weise den Marxismus vorbereitend.

Stein betrachtet als eine Hauptaufgabe seines Lebens die Begründung einer deutschen Wissenschaft der Gesellschaft, welche die Gesellschaft als innerste lebendige Einheit, als eine harmonische Gesamtheit organischer Gesetze des Lebens erforscht. Die wissenschaftliche Begriffsbildung dieser deutschen Gesellschaftswissenschaft soll die Einheit des reinen Denkens und der gegebenen Dingwelt anstreben. Das Gesellschaftssystem ist aufzufassen als ein Organismus von Begriffen und Gesetzen, der in einem einfachen Begriffe und Gegensatze die letzte Einheit findet.[2]) Die Gesellschaft kann nur dann eine unaufhebbare Notwendigkeit sein, wenn sie der Ausdruck einer Urgegebenheit ist. Die absoluten Grundlagen der Gesellschaftsord-

nung ruhen in den absoluten Elementen der menschlichen Persönlichkeit, welche den Menschen selbst gleichsam konstituieren. Die Gesellschaft leidet an dem Urgegensatz, welcher der ganzen menschlichen Gemeinschaft eigen ist: das ist der Gegensatz von Persönlichem und Unpersönlichem. Die Aufhebung dieses Gegensatzes bedeutete entweder das Dasein des Ueberirdischen, der Gottheit oder den Tod. Das Wesen des Persönlichen ist das Unendliche, das des Unpersönlichen, des Natürlichen das Endliche. Die Gesellschaft dankt ihr Dasein einem Widerspruch, den jeder Mensch mit sich herumträgt. Dieser innerste Widerspruch ist der zwischen der unendlichen Bestimmung und der begrenzten Wirklichkeit des Individuums, zwischen dem wirklichen Dasein und Leben und der Idee der inneren, geistigen, unendlichen Natur. Der einzelne kann den Widerspruch nicht lösen. Nur durch den Zusammenschluß der Individuen in der Gesellschaft kann die unendliche Bestimmung des Menschen verwirklicht werden.[3])

Die Idee, zu der Stein die Wirklichkeit in Gegensatz stellt, ist ein Widerschein des absoluten Geistes Hegels. Indem Stein die engumgrenzte Wirklichkeit des einzelnen als einen Widerspruch zum Wesen des Menschen bewertet, nähert sich sein Denken dem Hegelschen Gedanken von der notwendigen fortgesetzten Aufhebung der aus dem absoluten Geiste selbst erzeugten Momente seiner Beschränkung. Steins Berufung auf die von jener Zeit, besonders von Fichte vielgepriesene unendliche Bestimmung des Menschen tritt bei ihm wie ein Glaubenssatz auf, dem die tiefsinnige Begründung der Hegelschen Logik fehlt, die trotz ihrer metaphysischen Sinnesrichtung weithin der Tatsachenwirklichkeit gerecht wurde.

Wie bei Hegel das Moment der Beschränkung sich nicht selbst durch sich selbst aufheben kann, sondern nur durch die andern Momente aufgelöst zu werden vermag, so ist auch nach Steins Ansicht das Individuum als solches unfähig, den Widerspruch, an dem es schwer leidet, selbst zu beseitigen. Die räumliche und zeitliche Grenze macht es dem einzelnen immer unmöglich, jenen Widerspruch zu lösen. Stein begegnet sich mit Hegel in der Ansicht, daß es nur einen Ausweg gibt, indem jeder einzelne die Hilfe aller übrigen einzelnen in Anspruch nimmt. Die unendliche Beschränktheit des einzelnen wird aufgehoben in der Unbeschränktheit der Vielheit. Die einzelnen der Vielheit müssen notwendig in Beziehung zueinander treten, für einander da sein. Stein kommt in die Hegelsche Sprache hinein, wenn er in diesem Zusammenhange sagt: Dieses Füreinandersein, als ein selbständiges Moment des Lebens auftretend, ist die Einheit der Menschen. Im Füreinandersein ist die Vielheit der Menschen unendlich reich an Kraft, auch unendlich reich an Fähigkeit zu Arbeit und Genuß, fähig, sich die ganze Welt der natürlichen Dinge der Freiheit zu unterwerfen. Die Gesellschaft ist die Form

der Einheit der Menschen, welche allein fähig und deshalb dazu bestimmt ist, das höchstmögliche Maß der menschlichen Güter für die ganze Menschheit zu erwerben und dasselbe an die einzelnen zu verteilen. Das ist die begriffliche und materielle Notwendigkeit der Gesellschaft. Die Wissenschaft der Gesellschaft zeigt, wie die Verteilung der allgemeinen Aufgaben und Güter die Ordnung und Gestalt der menschlichen Gemeinschaft und damit das Maß der Verwirklichung der Idee der Persönlichkeit in dem einzelnen bedingt und erzeugt. Sie ist die Wissenschaft der Entwicklung der einzelnen durch die Arbeit aller. Der Wert des jeweiligen Gesellschaftszustandes bemißt sich nach dem Maß der erzeugten und dem einzelnen zuerteilten Güter.[4])

Freilich ist Stein genötigt, die bedeutungsvolle Einschränkung zu machen, daß auch der idealste Gesellschaftszustand den Widerspruch des Lebens nicht aufzulösen vermag. Das Endliche, und besäße der Mensch es alles zumal, wird und kann die unendliche Sehnsucht nicht befriedigen. Das Tiefste, was in uns lebendig treibt und quillt, was in jedem Gefühle des Schmerzes, in jeder Ahnung eines schöneren Daseins die Saiten des Gemütes erklingen läßt, ist höher und größer als alles, was die Erde auch dem Glücklichsten bieten kann. Entsagungsvoll nennt Stein als das Heilmittel für alle Widersprüche des Lebens die Bescheidenheit mit seinem Lose. Er klagt seine Zeit an, daß sie dieses Bewußtsein verloren habe. Darum hätten die tiefsten Bewegungen seiner Zeit einen überwiegend negativen Inhalt.[5])

In Steins Ableitung der Notwendigkeit der Gesellschaft kommt Hegels zweites Prinzip, auf das er alle geistige und sittliche Entwicklung der Gesellschaft zurückführt, zum Durchbruch, doch nicht mit der Bestimmtheit, daß es als durchscheinende Vernunft im Sinne Hegels deutlich erkennbar wird. Ferner äußert sich in diesem Gedankengange Steins seine organische Gesellschaftsauffassung, der aber die tiefsinnige Begründung Hegels fehlt.

6. Der Individualismus des Gesellschaftsbegriffes Steins.

Die Gesellschaft Steins ruht im Individuum und bewegt sich zu ihm hin. Weil das Individuum durch sich selbst nicht das sein kann, was es sein will und sein soll, darum vergesellschaftet es sich. Die Vergesellschaftung tritt in den Dienst des Individuums. Daß der einzelne von Anfang an ein gesellschaftliches Wesen ist, davon spricht Stein nicht. Er konstruiert als ethischer Individualist. Ein gemeinsames Schicksal, das widerspruchsvolle persönliche Leben, kettet die Individuen zusammen. Das Leiden an dem Bewußtsein eines nie völlig auflösbaren Widerspruches reizt den einzelnen fort-

gesetzt zur Entfaltung seiner Kräfte zum Zwecke möglichst weitgehender Ueberwindung des Widerspruchs. Das Gefühl des Freiseinwollens und des Dochgebundenseins wird das immer wieder aufbegehrende Lebensgefühl, das ohne Unterlaß zu der Vergesellschaftung drängt. Das ideelle Daseinsrecht der Gesellschaft ist so geartet, daß ihre Verfassung jedem einzelnen die Bewegungsfreiheit läßt, seiner Eigenart gemäß sich durchzusetzen und zu behaupten. Die sittliche Aufgabe und Idee des gesellschaftlichen Organismus ist die höchste geistige Entwicklung des Individuums. Erst in der und durch die Gesellschaft wird das Individuum ganz wirklich. Ohne die Gesellschaft ist das konkrete Dasein der einzelnen Persönlichkeit nicht wirklich erfüllt. Die individuelle Entwicklung erzeugt die gesellschaftliche Bewegung, die diese in sich aufgreift und vollendet.[1])

In dieser individualistischen Gesellschaftslehre Steins sind der Moralismus Fichtes und der Individualismus des objektiven Geistes Hegels am Werk. Stein gerät ganz in das Zentrum der Hegelschen Gesellschaftslehre hinein, wenn er die Besonderheit der Individuen die unabweisbare Bedingung für die vollständige Erfüllung der höchsten Lebensaufgaben der Gesamtheit nennt. Er bekennt sich damit zu der Hegelschen Geschichtsauffassung, die das Kennzeichen der modernen Geistesentwicklung in der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, geistigen und sittlichen Befreiung der einzelnen sieht. Stein leitet eine sehr schwerwiegende Folgerung aus seiner Ueberzeugung ab, wenn er die Verschiedenheit des Besitzes als ein organisches Moment im Leben der Gesamtheit postuliert, das die Besonderheit der Individualitäten beständig wieder erzeugt und darum für das geistige Leben der Gesamtheit absolut notwendig ist.[2]) Die Hegelsche Ueberwindung des Individualismus mißlingt Stein, weil er seinen unbestimmten Lebensbegriff nicht in das Bereich objektiver Werte im Sinne von Hegels objektivem Geist zu erheben vermag. Auch setzt er nicht ein anderes allgemein anzuerkennendes Objektives an dessen Stelle.

7. Steins Philosophie der Arbeit.

Steins Ableitung der Gesellschaft aus dem Widerspruch des Lebens, die mehr Fichtisch als Hegelisch ist, und seine Begründung der Gesellschaft aus dem Individuum drängen ihn hin zu dem Begriff der Arbeit, in dem sich alles zusammenballt, was zum Zwecke der Ueberwindung der Widerstände und der Befreiung jedes einzelnen getan wird. Die Arbeit ist das Ergebnis des andauernden Reizzustandes, in den der absolute Widerspruch des Lebens einen jeden versetzt. Sie bezwingt fortgesetzt die Widerstände und reißt zahlreiche Schranken nieder, die das Leben des einzelnen hemmen und

einengen. Sie erstrebt die Herrschaft über die Natur und deren Unterordnung unter den menschlichen Willen zwecks Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse. Diese Widerstandsüberwindung kommt zum schmeckenden Bewußtsein im Genuß. Der menschliche Geist erweitert stetig sein Machtbereich und dehnt es aus über die ganze stoffliche Welt. So erfüllt sich durch die Arbeit des Menschen unendliche Bestimmung. Vollwertige Arbeit ist ein durchaus gesellschaftlicher Prozeß. Auf diese Sätze läßt sich Steins Philosophie der Arbeit zurückführen, in der sich Fichtes und Hegels Geist wiederfinden.

Die Arbeit im Sinne Steins ist eine geordnete und planmäßige, eine mechanische und von geistiger Kenntnis und Fähigkeit geleitete Tätigkeit, die das gegenständliche Dasein für das Bedürfnis und den Genuß bereitet. In Uebereinstimmung mit Hegel und der allgemeinen Erfahrung betrachtet Stein die Arbeit als die Befriedigung der Bedürfnisse, ohne aber diesen Begriff mit der Breite und Tiefe Hegels zu zergliedern. Stein unterscheidet die allmächtigen, natürlichen, mechanischen Bedürfnisse, die Hegel die allgemeinsten Bedürfnisse nennt, von der unendlichen Menge und Mannigfaltigkeit der übrigen Bedürfnisse. Stein ist wie Hegel ein Gegner der eudämonistischen Genußlehre. Er verdrängt sie durch die Auffassung, wonach der Arbeitsvorgang selbst ein sittlicher Genuß ist. Die Fülle des Genießens, die der Arbeit unmittelbar folgt, ist der Ersatz dafür, daß die Arbeit und mit ihr der Genuß in der Wirklichkeit endlich bleiben. Die Menge des Besitzes entscheidet nicht die Güte und Größe des Genusses. Er wird nicht durch die sozialen Unterschiede bestimmt. In moralisierenden Betrachtungen, die mehr an Fichte als an Hegel anklingen, rechtfertigt Stein die Arbeit und den aus ihr hervorgehenden Genuß und kennzeichnet er deren unersetzlichen Wert für das sittliche Wohl eines jeden und preist ihre ausgleichende soziale Gerechtigkeit. Der Genuß der Arbeit befreit das Bewußtsein auf Zeit von dem auf ihm lastenden Widerspruch und gibt einen erlösenden Vorgeschmack von der Erfüllung der unendlichen Bestimmung des Menschen.[1])

Die sittliche Auffassung der Arbeit führt Stein weiter in die geistige Nähe Hegels durch den Gedanken von der Vergeistigung und Versittlichung der stofflichen Welt mittels der Arbeit. Stein sieht in der Arbeit die Umwandlung der gegenständlichen Außenwelt in einen Teil der geistigen Innenwelt. Die Arbeit macht alles Gegebene der eigenen Natur des Menschen entsprechend. Sie ist das Aussichheraustreten des arbeitenden Menschen in das Erarbeitete. Dieses ist der arbeitende Mensch gleichsam außer sich selber erscheinend und hingestellt. Diese Auffassung der Arbeit als eines Ausflusses der unendlichen Natur des Menschen entspricht der Lehre Hegels vom

absoluten Geist, der sich verwirklicht, indem er das Naturgegebene sich zu eigen macht und es zu Momenten seiner eigenen Entwicklung erhebt. Die Vergeistigung des Stofflichen mittels der Arbeit ist im Sinne Steins gleichwie Hegels auch eine Versittlichung des Lebens. Die Arbeit selbst ist ein absolutes sittliches Element des persönlichen Lebens, weil sie in der unendlichen Bestimmung des Menschen begründet ist. Arbeitslosigkeit widerspricht dem innersten Wesen des Menschen. Die Arbeit ist die Verwirklichung der Freiheit. Die Arbeit ist im Sinne Steins wie Hegels eine Vermenschlichung und eine Versittlichung der stofflichen Welt, sie vollbringt das, was die Romantik den Moralisierungsprozeß der Natur nennt.[2])

Stein lehrt ferner in Uebereinstimmung mit Hegel, daß die Arbeit die Vergesellschaftung der Gesellschaft bewirkt. Die Arbeit aller einzelnen erzeugt eine bestimmte Arbeitsordnung. Die Arbeit eines jeden kann sich nur dann vollenden, wenn der einzelne mit seiner ganzen Persönlichkeit eine bestimmte, mithin besondere Arbeit für alle übernimmt. So entsteht die Einheit menschlicher Arbeit. Eine Arbeit wird zur Bedingung und Voraussetzung der anderen. Einer arbeitet nicht so sehr für den Genuß als für die Arbeit des andern, und so ergibt sich die Ordnung der menschlichen Arbeit. Alle Arbeiten sind durcheinander bedingt, eine greift in die andere ein, die Grundgestalten der menschlichen Tätigkeit bilden eine Ordnung. Die Harmonie der Arbeitsordnung ist die gesellschaftsbildende und gesellschaftsbindende Macht.[3])

Mit einem für feinere Unterschiede empfänglichen Sinne bestimmt Stein in Hegel überlegener Weise den Umfang und die Kategorien der Arbeit. Er unterscheidet bei jeder Arbeit zwei Momente: Die innere Tätigkeit, die Ziel, Mittel und Bindungen erwägt, und die äußere Tätigkeit, die in der Ausführung des gefaßten Beschlusses besteht. Das Verhältnis der inneren zur äußeren Tätigkeit bedingt die gesellschaftliche Bedeutung und Bestimmung einer jeden wirklichen Arbeit. Aus diesen Verbindungsverhältnissen entstehen die gesellschaftlichen Kategorien der Arbeit. Stein ist gegen eine Verengung des Arbeitsbegriffes und erkennt die höchst wesentlichen Unterschiede, die dieser umfaßt. Er spricht ihr nicht bloß die materielle oder gar industrielle Tätigkeit zu, sondern alle Formen menschlicher Tätigkeit. Er unterscheidet innerhalb des Arbeitsganzen zwei bzw. drei große Gruppen: 1. die rein geistige Arbeit, 2. die wirtschaftliche Arbeit und 3. die mechanische Arbeit. Er kennzeichnet diese Arbeitsformen nach der Verteilung des geistigen und körperlichen Faktors. Die Hauptgruppen der Arbeiten gliedern sich in Unterarten. Stein hebt den Unterschied zwischen der Arbeitsleitung und der Arbeitsausführung hervor und weist hin auf die kleinen wirtschaftlichen Betriebe, in denen sich die Leitung und die Arbeit selbst

in einer Person vereinigen. Er will das Arbeitsganze in seiner vollen Breite und Tiefe erfassen und die gesellschaftliche Bedeutung seiner Gliederung deutlich werden lassen.[4])

Stein ist wie Hegel der Ueberzeugung, daß es Arbeit im vollwertigen Sinne erst in der Gesellschaft gibt. Jede Art der Arbeit vergesellschaftet die Gesellschaft. Insofern ist jede Arbeit eine gesellschaftliche Arbeit. Stein aber führt einen viel engeren Begriff der gesellschaftlichen Arbeit ein, der die rein geistige Arbeit wie auch die rein wirtschaftliche Arbeit ausschließt. Diese gesellschaftliche Arbeit ist nicht Arbeit im gewöhnlichen Sinne. Sie ist ausgleichende soziale Tätigkeit, die zu ihrem Zweck die Herstellung der Harmonie zwischen der Verteilung der wirtschaftlichen und der geistigen Güter für den einzelnen hat. Die gesellschaftliche Arbeit kann vom Besitz oder vom geistigen Gute ausgehen. Mit dem Besitz müssen sich die geistigen Fähigkeiten für die großen Zwecke der Gemeinschaft verbinden. Die geistigen Güter müssen die wirtschaftliche Tüchtigmachung fördern, die wirtschaftliche Arbeit heben. Auf diese Weise werden die Klassengegensätze sich entspannen und das gesellschaftliche Leben wird gesunden. Die Scheidewand zwischen den einzelnen Formen der Gesellschaft soll fallen durch die wirtschaftliche und geistige Emporhebung der niederen Klasse und eine Vergeistigung und Versittlichung der herrschenden besitzenden Klasse. Die gesellschaftliche Arbeit in diesem Sinne verwirklicht die gesellschaftliche Freiheit und nur sie allein ermöglicht eine organische Umgestaltung der Gesellschaftsordnung. Sie erzeugt die Gesittung, das ist die Achtung vor dem Bestehenden von seiten der Niederen und die Achtung vor der Arbeit von seiten der Höheren. Die Bedingung alles Fortschrittes ist, daß die machtvollere Arbeit der Höheren sich den sittlichen, geistigen und den wirtschaftlichen Bedürfnissen der Niederen zuwende. Die herrschenden Klassen müssen zu Opfern bereit sein, der Geist der christlichen Liebe muß sie dazu treiben. Die christliche Weltordnung allein ermöglicht mittels der gesellschaftlichen Arbeit eine stetig sich veredelnde Umgestaltung des Gesellschaftsganzen.[5])

Stein dringt mit diesem Begriff der gesellschaftlichen Arbeit viel tiefer in die Bewegung der Wirklichkeitsgestalt der Gesellschaft hinein als Hegel mit seinen vorwiegend axiomatischen Erwägungen. Die gesellschaftliche Arbeit im Sinne Steins kennzeichnet das Wechselspiel der geistigen und wirtschaftlichen Interessen vornehmlich innerhalb der höheren Bewußtseinsformen der Arbeit. Und doch wandelt Stein wieder ganz in den Gedankenbahnen Hegels, wenn er den gesellschaftlichen Fortschritt von der Vergeistigung und Versittlichung der Arbeit abhängig macht und diesen Prozeß als eine Auswicklung der christlichen Idee bewertet. Aber es kündigen sich auch neue Gedanken an, die auf Marx hinweisen. Stein erkennt, daß die Arbeit

schlechthin, auch die harmonische Arbeitsverteilung, die Gesellschaftsordnung nicht sichert. Vielmehr nur das ausgleichende Verhältnis zwischen Arbeitsleistung und wirtschaftlichem Gut, zwischen geistiger, sittlicher und körperlicher Tätigkeit kann die zerstörenden, durch klassengegensätzliche Spannungen entstandenen Erschütterungen des Arbeitsmechanismus und der Gesellschaftsordnung verhindern. Stein sieht Marxische Fragen, die er aber Hegelisch beantwortet.

8. Steins gesellschaftliche Wertung des „Gutes".

Steins Begriff der gesellschaftlichen Arbeit im weiteren und engeren Sinne und seine Gedankenbewegung von Hegel weg auf Marx hin werden noch deutlicher erkennbar durch seine Ansicht über den gesellschaftlichen Sinn des Gutes. Dieser Begriff fehlt bezeichnenderweise in Hegels Gesellschaftslehre. Hegels Interesse beschränkt sich auf die geistigen Prozesse innerhalb der gesellschaftlichen Bewegung und berücksichtigt nicht die ungeheure Macht des im Gut und Besitz sich vergegenständlichenden Geistigen. Hegel hat keinen aufgeschlossenen Sinn für die in der Güterbewegung sich äußernde gesellschaftliche Entwicklung. Stein hingegen hat einen weiten Blick dafür, daß die immer wechselnden gesellschaftlichen Zustände durch die Besitzverschiebungen verursacht werden. Wenn also Stein in dieser Hinsicht Hegel weit überlegen ist, so bewegen sich doch auch seine Aussagen über den gesellschaftlichen Sinn des Gutes in der geistigen Nähe Hegels.

Stein geht davon aus, daß der Begriff Gut nicht ohne den Begriff Arbeit sowie dieser nicht ohne den Begriff des Bedürfnisses zu denken ist. Die Begriffe Bedürfnis, Arbeit und Gut sind die drei Grundbegriffe der Kausalreihe des gesellschaftlichen Geschehens. Stein sieht das Wesenhafte des Gutes in dem Ideellen, das an ihm haftet. Dieses, das Persönlichkeitswertige, begründet seine gesellschaftliche Bedeutung. Das Gut ist das Natürliche, das durch die persönliche Tätigkeit seiner reinen natürlichen Bestimmung entzogen, den persönlichen Zwecken unterworfen ist und damit einen dauernden Inhalt des wirklichen persönlichen Lebens bildet. Das Gut ist durch den Menschengeist geformter Stoff. Im Besitze eines Gutes besitze ich zugleich die ganze Masse der Lebenstätigkeit, die es hat entstehen lassen. Das Gut ist ein gesellschaftsbildendes Gegenständliches, denn ich fasse in den Gütern zugleich das Leben der andern in meiner Lebenssphäre zusammen, ihre Arbeit und mein Gut bedingen sich gegenseitig, durch den Besitz des Gutes bilden wir in unserm äußern Leben eine Einheit. Und dieses gegenseitige Bedingtsein des äußeren Lebens aller durch die Güter in ihrem Besitz setzt sich fort, indem das Gut selbst wieder als Preis die Tätigkeit

anderer erzeugt, die wiederum Güter hervorbringt. Erst die Güter bilden das lebendige, stets gegenwärtige, immer aufs neue fruchtbare Band, das das Leben aller einzelnen als Gemeinschaft erscheinen läßt. Erst das Gut des einzelnen ist die Bürgschaft seines absoluten Interesses an dieser Gemeinschaft und erst das Gut und sein Besitz macht ihn zum Staatsbürger. Darum machten die Staaten das Vermögen zur Bedingung des Staatsbürgertums.[1])

Diese Gedanken Steins bewegen sich in der Richtung des Hegelschen Wirklichkeitsbegriffes und erweitern die Worte Hegels: Ich als freier Wille bin mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille.[2]) Steins Aussagen über die gesellschaftliche Bedeutung der Güter ist eine notwendige, fruchtbare Ergänzung Hegels. Stein betont, daß das Gut die Erfüllung der Arbeit ist. Eine Arbeit, die nicht austauschbares Gegenständliches geistiger oder stofflicher Art erzeugt, dient nicht der Gesellschaft und dem Staat. Das Gut muß notwendig zur Arbeit hinzutreten, damit diese aufbauend und verbindend wirkt, sowie anderseits erst die Arbeit das Gut erzeugt, ein von der Arbeit nicht berührtes totes Stoffliches ist nicht ein Gut. Gäbe es irgendwo Naturprodukte, die durch ihre Eigenbewegung mühelos die menschlichen Bedürfnisse befriedigten, so würde dort keine Gesellschaft entstehen. Steins Begriff des Gutes führt zu Marx: einmal durch die Hineinbeziehung des austauschbaren Gegenständlichen als solchen, zum andern durch die Scheidung von Stofflichem und Persönlichem, von Stoff und Form und zum dritten durch die Wertung nach dem Maß des Persönlichen. Stein leitet hinüber zum Oekonomismus oder — wenn das unheilvolle Wort gebraucht werden darf — zum Marxischen Materialismus, d. h. zu einem entmaterialisierten Materialismus. Der Wert des wirtschaftlichen Gutes wird einzig und allein bestimmt durch die gesellschaftlichen Bezogenheiten. Das Gut Steins ist ein übersinnliches Sinnliches wie die Ware von Karl Marx.

9. Steins gesellschaftliche Wertung des Besitzes.

Die gedankliche Annäherung Steins an Marx äußert sich noch deutlicher in der zentralen Stellung, die Stein dem Besitz innerhalb des gesellschaftlichen Lebens einräumt. Der Begriff des Kapitals wächst sich bei Stein zu einer solchen Bedeutung aus, daß sich der Eindruck nicht zurückdrängen läßt: in der Gesellschaftslehre Steins ist das Kapital von Karl Marx auf dem Marsche. Steins Lehre vom Besitz weist mit großer Deutlichkeit darauf hin, daß Stein die Brücke bildet zwischen Hegel und Marx. Immer mehr schiebt sich der Gesellschaftsbegriff in den Begriff der Wirtschaft hinein. Gesellschaft ist in diesem Zusammenhange die vom Wirtschaftsleben be-

stimmte Gemeinschaft. Es sieht so aus, als habe Stein mit bewußter Absicht Hegel verbessern und ergänzen wollen. In dem aus dem Jahre 1844 stammenden Aufsatz: „Blicke auf den Socialismus und Communismus in Deutschland" wendet Stein gegen die Hegelsche Philosophie ein, sie habe keinen Begriff der einzelnen Persönlichkeit, sondern nur den der Persönlichkeit überhaupt. Nur so würden Sätze möglich wie die Hegels in seiner Staatsphilosophie, daß alle Menschen ein Auskommen für ihre Bedürfnisse haben, ist nur ein moralischer, nichts Objektives seiender Wunsch (§ 49), was am deutlichsten zeige, wie unbestimmt ihm der Gedanke der Wirklichkeit seines Begriffs der Person geblieben sei. Stein hingegen erklärt, daß erst durch seinen Besitz das Individuum eine gesellschaftliche Persönlichkeit wird.[1])

Stein erkennt klar, daß das Verhältnis von Arbeit und Besitz die Gestaltung und Bewegung der Gesellschaft entscheidet. In der Verschiebung dieses Verhältnisses äußert sich der geistige und sittliche Prozeß, den die trotz und infolge der allseitigen Abhängigkeit sich beständig steigernde und sich überstürzende und Gegenbewegungen verursachende Selbstsucht auslöst. Steins Ansicht von der grundlegenden gesellschaftlichen Bedeutung des Besitzes führt ihn mitten in die soziale Frage hinein, die Hegel nur ganz leise berührte.

Der Begriff Besitz ist nicht gleich dem Begriff Gut. Besitz ist ein begriffliches Mehr. Gut ist ein werthaftes, weil durch soziale Bezogenheit geformtes Stoffliches. Besitz ist ein zum rechtlich anerkannten Eigentum und darum zur gesellschaftlichen und politischen Macht gewordenes Gut. Der Besitz entwickelt dieses Eigenwesen besonders in der Form des Kapitals. Stein spricht sich über das Wesen des Kapitals nur andeutungsweise aus. Das Kapital ist ihm das Mehr an dem für die Befriedigung der allgemeinen Bedürfnisse unerläßlich notwendigen Besitz, das die wirtschaftliche und gesellschaftliche Verselbständigung ermöglicht. Der Reiche gebietet arbeitslos über die äußeren Bedingungen des geistigen Lebens, der Wohlhabende braucht zur Kapitalgewinnung eine überwiegend geistige Arbeit, der Arme opfert für die Befriedigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse alle Zeit und Kraft. Die Möglichkeit der Kapitalbildung entscheidet die gesellschaftliche Stellung jedes einzelnen. Die Idee der Gesellschaft fordert, daß diese Möglichkeit jedem gegeben wird. Stein sieht das Kennzeichen der europäischen Gesellschaft seiner Zeit in der Herrschaft des Kapitals über die Arbeitskraft ohne Kapital. Kapital und Arbeit sind nicht absolute Gegensätze, das Kapital ist der angesammelte Ueberschuß der früheren Arbeit, also selbst Arbeit. Stein betrachtet die naturnotwendige Entwicklung des Kapitals seiner Zeit als einen Widerspruch zum Wesen der modernen Gesellschaft, die sich auf dem Prinzip der freien Persön-

lichkeit aufbaut. Er geht dabei von der Hegelschen Idee der modernen Gesellschaft aus. Stein will das Machtbereich des Besitzes umgrenzen. Es erstreckt sich auf das ganze Leben des einzelnen wie auf den gesamten Aufbau der Gesellschaft. Ganz ökonomisch sagt Stein: „Jeder Mensch ist, was er ist, wesentlich vermöge seines Besitzes." Die ganze Gesellschaftslehre Steins stellt dar, wie die Gesellschaftsklassen, die Gesellschaftsformen, die gesellschaftlichen Kämpfe, das gesellschaftliche Recht, die gesellschaftliche Sittlichkeit, alle Inhalte der Gesellschaft durch die Macht des Besitzes bestimmt werden. Dieser Gedankengang Steins geht über Hegel hinaus und bewegt sich doch in der Richtung des Hegelschen Denkens.[2])

Stein umschreibt die wachsende Macht des Kapitals, indem er es in Gegensatz stellt zur kapitallosen Arbeit, die jenes aus sich erzeugt. Die gesetzmäßige Bewegung des Kapitals verhindert die Kapitalbildung der kapitallosen Arbeit. Die Konkurrenz, der Wettkampf der Kapitalien, der der Natur des werbenden Kapitals ganz entspricht, stellt den Arbeitslohn so niedrig wie möglich, verschlingt den Gewinn, den der Arbeiter machen könnte und macht den Ueberschuß des Arbeitslohnes über das Bedürfnis des Arbeiters unmöglich. Auf diese Weise treten Kapital und Arbeit aus ihrer Harmonie heraus. Das Interesse des Kapitals tritt in Gegensatz zur Bestimmung der Arbeit. Das Kapital kann der Arbeit und den Arbeitern die Bedingung vorschreiben, unter der es die Arbeit in sich aufnimmt. Das Kapital macht die Kapitallosigkeit der Arbeit zu einer dauernden.[3])

Steins Auffassung von der Gesetzlichkeit der kapitalistischen Bewegung ist die Konkretisierung der Gedanken Hegels über die unheimliche Kapitalbildung auf der einen Seite und über die verhängnisvolle Verarmung auf der andern Seite. Ebenso konkretisiert Stein die auch Hegel eigene Erkenntnis, daß die Arbeitsteilung und die Einstellung der Maschine den verhängnisvollen Sieg des Kapitals über die Arbeit begünstigten und beschleunigten.

Die mechanische Maschinenarbeit mechanisierte die Arbeit und verwandelte die Arbeiter in Maschinenteile, sie setzte den Arbeitslohn der persönlichen mechanischen Arbeit auf den Maschinenlohn herab. Sie schädigte auch und drückte herab das Handwerk. Die Verelendungstheorie lehnt Stein ab. Er weiß, daß der Maschinenlohn hoch genug ist, um die allgemeinmenschlichen Bedürfnisse zu befriedigen und daß die Zahl der Arbeiter oder die Masse des Arbeitsbedarfs durch die Maschinen nicht vermindert, sondern erhöht worden ist. Stein beschränkt den schädlichen Einfluß der Maschinen darauf, daß der Arbeitslohn nie hoch genug steht, um zu einem eigentlichen Kapital für den Arbeiter werden zu können und den Arbeiter zum Unternehmer zu erheben, was im Handwerk der

Regel nach immer der Fall ist. Die Maschine verschuldet den Gegensatz von Unternehmertum und Arbeiterschaft. Durch die industrielle Maschinenarbeit entsteht die absolute Scheidung zwischen mechanischem und freiem Lohne. Dadurch werden die Grundlagen der Gesellschaft unheilvoll verschoben.[4])

Die Entwicklung des Kapitals bildete ein Prinzip der Güterverteilung aus, das neue Schranken aufrichtete an Stelle derer, die durch die Zertrümmerung der Grundlagen der mittelalterlichen Verfassungen, des Prinzips ständischer Unterschiede und der durch diese Unterschiede bedingten und bemessenen Beteiligung an der Staatsgewalt gefallen waren. Dieses Prinzip widersprach dem Prinzip der freien und gleichen Persönlichkeit, dem Losungswort von der hohen Bedeutung, dem unendlichen Recht der einzelnen Persönlichkeit, das alle inneren und bald auch alle äußeren Bewegungen der Staaten bestimmte. Dieser Widerspruch kam am deutlichsten zum Bewußtsein den Klassen der Gesellschaft, die am weitesten von der Verwirklichung des Persönlichkeitsprinzipes entfernt schienen. Dem geschlossenen und massenhaften Arbeiterstand mußte es klar werden, daß auch für ihn zwar das Prinzip dieser abstrakten Gleichheit aller Persönlichkeit allerdings zugestanden werde, daß aber zugleich die Gesetze, welche die Verteilung der Güter regeln, eine Verwirklichung derselben aufheben.[5])

Stein betrachtet diese geschichtliche Geistesentwicklung ganz im Sinne Hegels. Beide sehen in der Idee der selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit des einzelnen die treibende Kraft des modernen Staates und der modernen Gesellschaft, die nur durch die Zertrümmerung der alten und mittelalterlichen Welt möglich waren. Beide erkennen, daß die Prinzipien der gesellschaftlichen Bewegung sich oft in Gegensatz stellen zu dieser Idee der Persönlichkeit. Beide stellen dar, daß durch den Widerspruch hindurch die Idee an ihrer Verwirklichung arbeitet. Stein als der Jüngere und als der auf dem Gebiete der sozialen Geschichte an Erfahrung Reichere überschaut ein größeres Stück dieser Entwicklung und redet mit größerer Gegenständlichkeit.

Steins geschichtlicher und philosophischer Sinn hindert ihn, aus der gefahrvollen Entwicklung des Kapitals die Ungleichheit des Besitzes als etwas zu Ueberwindendes hervortreten zu lassen und die Forderung der Gleichheit des Besitzes abzuleiten. Wie Hegel diese als eine Abstraktion des leeren Verstandes bezeichnet, so nennt Stein die rein philosophische Behauptung der Gleichheit der Menschen einen Widerspruch nicht bloß mit der Tatsächlichkeit, sondern mit dem Begriffe selber. Er weist darauf hin, daß die Gleichheit auch dem mechanischen und dem tierischen Leben fehlt. Wie Hegel die Ungleichheit aus dem Begriff

der Gesellschaft, aus dem Wesen des absoluten Geistes, aus dem Recht der Besonderheit ableitet, als etwas ganz Folgerichtiges, so nennt Stein die Verschiedenheit in der Verteilung eine absolute Notwendigkeit, die er auch mittels des Individualitätsprinzips begründet. Stein ist wie Hegel der Ueberzeugung, daß das Dasein der Besitzunterschiede das Kennzeichen einer entwickelten Gesellschaftsform ist. Je größer die Besitzunterschiede, um so größer die gesellschaftlichen Unterschiede, je beweglicher jene, um so beweglicher diese. Dieses soziale Bewegungsgesetz entspricht dem allgemeinsten Prinzip des gesellschaftlichen Interesses, das sich in drei geschichtlichen Formen äußert: im Erbrecht, in der Gewalt persönlicher Kraft und im Verkehr, die die Besitzunterschiede entstehen lassen.[6])

Wie Stein die Besitzesgleichheit als etwas dem Wesen der Gesellschaft Widersprechendes verwirft, so räumt er auch wiederum in völliger Uebereinstimmung mit Hegel mit der verkehrten Vorstellung vom Naturzustande auf, aus der die Idee der Gleichheit angeblich gefolgert worden war. Wie Hegel in diesem ausgeklügelten Zustande nichts anderes als eine in die Natur versenkte Geistigkeit, als Tierheit, Roheit, Unfreiheit sieht, so bezeichnet Stein einen Zustand, in dem der natürliche Mensch aus der reinen Natur zugleich als ein gebildeter und entwickelter hervorgehen soll, als einen vollkommen undenkbaren. Stein stellt es als einen Irrtum der französischen Revolution, des Kommunismus und des Sozialismus hin, wenn diese aus der Vorstellung des Naturzustandes die gesellschaftliche Besitzesgleichheit ableiteten, und als einen Irrtum Pufendorfs und Wolfs, wenn diese die Gleichheit des Rechts aus ihr folgerten. Stein faßt die Vorstellung vom Naturzustande auf als die logische Entwicklung nur eines Momentes in der einzelnen Persönlichkeit, des Momentes des ausschließlichen individuellen Interesses. Er stellt fest, daß der Naturzustand weder ein rein historischer, noch ein idealer, noch ein juristischer, sondern einfach ein gesellschaftlicher Begriff ist und den Zustand bezeichnet, ehe noch eine bestimmte Verteilung des Besitzes und deren Einfluß auf die geistige Ordnung, also nur ein Nebeneinandersein der Menschen ohne alle gemeinschaftliche staatliche Gewalt da war. Steins Naturzustand der Besitzlosigkeit ist nicht ein absolut besitzloser Zustand, denn dieser ist ein Unding, weil ein absolut bedürfnisloser ein Unding ist, sondern ein Zustand, wo der Mensch noch weder Kapital noch Arbeit auf die Produktion, sondern nur auf die Konsumtion verwendet. Aber die Natur sich selber überlassen ist nur reich genug für sich selber, nicht auch zugleich reich genug für den Menschen. Ganz im Sinne Hegels nennt Stein den wirtschaftlichen Naturzustand unbedingt den Zustand wirtschaftlicher und geistiger Armut und der Vereinzelung, die Ordnungslosigkeit, die Gegensatzlosigkeit, die Gesellschaftslosig-

keit. Es gibt in der Besitzlosigkeit keine Geselligkeit, keine Sitte, kein Recht, denn diese sind nach Steins und Hegels Auffassung das Ergebnis einer langen geschichtlichen Geistesentwicklung. Darum nennt Stein den Begriff des Naturzustandes den unrichtigsten in der ganzen Gesellschaftslehre. Einen fruchtbaren Gedanken hat Stein vor Hegel voraus, wenn er die Erscheinungen des Naturzustandes innerhalb der schon ausgebildeten Gesellschaft aufzusuchen für sehr bedeutungsvoll hält. Die wirtschaftliche Besitzlosigkeit oder die Armut ist die ewige Quelle der Sittenlosigkeit und der rohen Gewalt und darum eine gesellschaftliche Gefahr. In diesem übertragenen Sinne setzt Stein die Armut gleich dem Naturzustand. Auch in diesem Zusammenhange kündigt sich Steins Auffassung vom Bedingtsein des Sittlichen und Rechtlichen durch das Wirtschaftliche an, was freilich auch aus Hegels Gesellschaftslehre herauszulesen ist.[7])

Keine Parallele bei Hegel hat Steins Annahme eines Gesellschaftszustandes (also nicht eines Naturzustandes) der Besitzesgleichheit. Diese ist nicht etwas Naturgegebenes, sondern etwas Erworbenes. Sie war nur ein vorübergehender Zustand. Stein verlegt die Dauer dieses Zustandes in die Zeit vom Ansässigwerden der Germanen bis zur Eroberung der römischen Welt. Das Ansässigwerden bedingte die Bebauung des Bodens. Stein erschließt die ursprüngliche Gleichheit des Grundbesitzes aus der durchschnittlichen Gleichheit der landwirtschaftlichen Arbeitskräfte. Es entsteht eine Gemeinschaft von gleichen Besitzern. Mit dem Eintreten der Ansässigkeit entsteht der Begriff der vollen gesellschaftlichen Persönlichkeit, die einen ausreichenden Besitz zur Voraussetzung hat. Der Begriff Gemeinde bedeutet eine Gemeinschaft des Gleichen in dem Sinne, daß jeder einzelne einen Besitz haben muß, um volles Glied der Gemeinde zu sein. Die Besitzesgleichheit ist bedingt durch gleichförmige und stationäre wirtschaftliche Betriebsarten. Sie wird aufgehoben durch die Bildung von genossenschaftlichem Anhang, die das Objekt des gesellschaftlichen Interesses in der Besitzesgleichheit ist, um so die Wahl zum Haupt durchzusetzen.[8])

Beachtenswert ist in dieser Gedankenfolge Steins der Grundgedanke, daß der Besitz die gesellschaftliche Persönlichkeit macht und ihre Weiterentwicklung wesentlich beeinflußt. Diese Auffassung ist ein Ausdenken Hegelscher Erwägungen.

Es entspricht auch Hegels Auffassung von der ausgleichenden Macht der sich gegenseitig bekämpfenden gesellschaftlichen Interessen, wenn Stein die wahre Verteilung des Besitzes in dem gleichzeitigen Vorhandensein aller Arten und Maße desselben sieht. Nur so entsteht ein organisches Leben.

Steins Bewertung der gesellschaftlichen Bedeutung des Besitzes nötigt ihn zur Unterscheidung der Hauptarten des Besitzes, die der Hegels entspricht. Beide betrachten den Grundbesitz und den gewerblichen Besitz als zwei in sich sehr verschiedene Besitzarten. Beide lassen sich bei dieser Einteilung von der Erwägung leiten, daß in dem einen Falle der naturgegebene Stoff und die natürlichen Bedürfnisse, im andern Falle die Bearbeitung des von der Natur getrennten Stoffes zwecks Befriedigung der verfeinerten Bedürfnisse das Wesenhafte sind. Stein läßt wie Hegel die Arten des Besitzes bedingt sein durch den Unterschied innerhalb der Produktion, in der entweder die natürlichen oder die persönlichen Kräfte vorwalten. Wie Hegel arbeitet Stein das Gegensätzliche heraus, das den Grundbesitz vom gewerblichen Besitz scheidet. Beide sehen im Gleichmaß, in der Naturgesetzlichkeit, im Substantiellen, in einer Sittlichkeit des vorwaltenden Abhängigkeitsgefühls die Kennzeichen des Grundbesitzes, und in der sehr starken Abhängigkeit von den Bedürfnissen der andern, oder, wie Stein sagt, im Gesetz des Genusses oder der reproduktiven Konsumtion das Beherrschende des gewerblichen Besitzes.[9])

Auch was Stein über die Bedeutung der Hauptarten des Besitzes für den Aufbau der Gesellschaft sagt, stimmt mit Hegels Darstellung überein. Hegel begnügt sich mit einem kulturgeschichtlichen Hinweis auf den Wert der Bodenbebauung für die staatliche und gesellschaftliche Ordnung. Auch Stein sagt aus, daß der Grundbesitz für die Gemeinschaft das Dauernde vertritt. Er folgert daraus, daß das Erhaltende desselben in dem Grade steigt, in dem seine Größe zunimmt, womit er aber nicht die Notwendigkeit des mittleren und kleinen Grundbesitzes verkennt. Stein betrachtet die Epochen der Verteilung des Grundbesitzes als die Epochen des geistigen Volkslebens. Der Angriff auf den großen Grundbesitz und die Forderung einer neuen Verteilung seiner selbst oder seiner Rechte bildeten stets den Schlußpunkt einer inneren Umgestaltung des Volksgeistes.

Hegelisch in dieser Betrachtungsweise Steins ist die Auffassung vom Gleichlauf wirtschaftlicher und geistiger Vorgänge, die Auffassung von der Verschiebung der Besitzverhältnisse als einer Folge geistiger Umlagerungen und die Berufung auf den Volksgeist.

Der gewerbliche Besitz im Sinne Steins wie Hegels ist die Macht, welche die neuzeitliche Entwicklung der Gesellschaft vornehmlich bestimmte; alles, was beide über diese sagen, stellt die gesellschaftliche Bedeutung des gewerblichen Besitzes dar.

Stein verläßt auch das Hegelsche Denken nicht, wenn er aus den Arten und dem Maß des Besitzes den Aufbau der Gesellschaft zu begreifen und den Nachweis zu erbringen versucht, daß Wirtschaftliches, Geistiges und Sittliches so ineinandergreifen, daß erst

durch dieses Verflochtensein der gesellschaftliche Habitus entsteht. Stein spitzt nur das Hegelsche Denken zu und denkt es ein Stück weiter aus, wenn er den Besitz und seine Ordnung die Grundlage aller Gesellschaftsordnung nennt. Er leitet aus der Art des Besitzes die Gesellschaftsform, aus dem Maß des Besitzes die Gesellschaftsklasse ab. Diese Grundformen und ihre Gesetze werden erst dadurch zu einem gesellschaftlichen Problem, daß sie in ihrer kausalen Verbindung mit der sittlichen Ordnung und der Verteilung der geistigen Güter und Funktionen und der einzelnen Persönlichkeit und ihrer Interessen aufgefaßt werden.[10])

Die gesellschaftliche Macht des Besitzes äußert sich am gewaltigsten in der Klassenbildung und in den Klassenkämpfen. Der Besitz verbindet und trennt. Ueber dieses gesellschaftliche Schauspiel spricht Stein mit Vorliebe und mit der heißen Glut des Propheten, der den Sinn einer neuen Zeit enträtseln will. Aus seinen Worten leuchtet die Klarheit eigenst angeschauter Geschichtlichkeit. Was Stein über die gesellschaftlichen Klassen und deren Kämpfe sagt, das geht weit über Hegel hinaus. Aber es hebt Hegels Grundanschauungen nicht auf, sondern es denkt sie zu Ende, es wendet sie an auf neue Zeitinhalte. Stein sieht einen Ausschnitt aus der Entwicklungsreihe des absoluten Geistes, der Hegel noch verhüllt war.

Gewiß hat Hegel die Vorboten des herannahenden Industrialismus schon erkannt, aber die Weltmission desselben verschloß sich ihm. Nur andeutungsweise redet er vom Kapitalismus und von seinem Gegenstück, der proletarisierten Masse. Stein arbeitet mit plastischer Gestaltungskraft den feindlichen Gegensatz zwischen der besitzenden und nichtbesitzenden Klasse heraus, der sich in dem Widerstreit zwischen dem besitzenden und nichtbesitzenden Stand erhärtet, sich in den Geschlechtern fixiert. Und er erhebt diesen Gegensatz zu dem Widerspruch der modernen Gesellschaft schlechthin, aus dem sich alle ihre Erscheinungen erklären; denn dieser Gegensatz macht die Gesellschaft unfrei und verstößt damit gegen deren Grundprinzip der Freiheit, das Stein von Hegel übernimmt. Diese verheerende Unfreiheit äußert sich in der dauernden Abhängigkeit des arbeitenden Standes von dem besitzenden. Die Gesetze der Güterverteilung machen den Uebergang vom Nichtbesitz zum Besitz in Wirklichkeit fast unmöglich. Die beiden großen Klassen der Gesellschaft stehen sich damit als geschlossene und beide in ihrer Art mächtige Massen gegenüber. Diese Scheidung beherrscht das ganze persönliche Leben der einzelnen und erscheint als eine Scheidung für alles das, was dem Menschen das Beste, Edelste und Wünschenswerteste dünkt.[11])

Um die klassenbildende Kraft der Güterverteilung recht deutlich hervortreten zu lassen, unterscheidet Stein mittels einer zu weitgehenden Abstraktion die wirtschaftlichen Klassen von den gesellschaftlichen Klassen. Für jene ist nur der reine Besitzunterschied maßgebend. Ihre quantitativen Unterschiede beruhen nur auf dem Unterschied der Größe des Vermögens, ihre qualitativen auf der verschiedenen Verteilung von Kapital und Arbeit. Diese Einteilung kommt sehr in die Nähe von Karl Marx. Sie besagt, sofern von den nicht maßgebenden Zwischenstufen abgesehen wird, daß es kapitalistische Klassen und Arbeiterklassen gibt.[12])

Es ist nun bloß ein Wiederhinzudenken des durch die Abstraktion willkürlich Weggelassenen, wenn Stein die gesellschaftliche Klasse die Gesamtheit derer nennt, die vermöge gleichartiger wirtschaftlicher Lage eine gleichartige gesellschaftliche Stellung haben. Also ist auch für die gesellschaftlichen Klassen der Besitz das Entscheidende. Mit dem wirtschaftlichen Ueberschuß bildet sich das gesellschaftliche Einkommen und der Erwerb geistiger und gesellschaftlicher Güter und damit die höhere Gesellschaftsklasse mit der Ausübung der geistigen Funktionen in der Gemeinschaft. Der niederen gesellschaftlichen Klasse fehlt alles das. Beide gesellschaftliche Klassen entstehen mit elementarer Notwendigkeit. Der Begriff der gesellschaftlichen Klasse leidet an der Zwiespältigkeit, die sich durch Steins ganze Gesellschaftslehre hindurchzieht. Offenbar will Stein daran festhalten, daß bei allem Gesellschaftlichen das Geistige unerläßlich ist, während er die Güterbewegung wie einen reinen Naturmechanismus betrachtet. Im Sinne Hegels ist für Stein die gesellschaftliche Klassenbildung ein geistiger Prozeß, der aber an das Stoffliche des Kapitals festgebunden ist. Das Kapital selbst ist freilich Stoff gewordenes Geistiges. Der Gesellschaftswert des Kapitals ist bedingt durch die Nutzanwendung desselben. Die Gesellschaftsklasse ist die Einheit von Wirtschaftlichem, Geistigem und Sittlichem. Das Dasein und die Ueber- bzw. Unterordnung der höhern und niedern Klasse nennt Stein eine absolute Notwendigkeit, die nie einen Gegensatz innerhalb der Gesellschaft erzeugt. Die Reichen sollen herrschen und die Niederen sollen gehorchen, aber nur solange die Herrschenden die Besten sind und ihre sittlich-geistigen Pflichten erfüllen, haben sie Recht und Macht auf ihre führende Stellung. Dennoch ist der Satz Steins nicht aufgehoben: Der Besitz als solcher ist die natürliche Voraussetzung des Herrschens. Stein hebt damit das wirtschaftlich Reale sehr deutlich hervor und bewertet es als den Zugang zur höheren gesellschaftlichen Stellung. Hegelisch ist in dieser Auffassung der Gedanke, daß die Beherrschung der stofflichen Welt eine geistige und sittliche Entwicklung in sich schließt. Stein leuchtet aber mehr als Hegel

in den gesellschaftlichen Werdegang hinein und betont das Haben mehr als die Fähigkeit des Sicherwerbenkönnens. Stein denkt ganz Hegelisch, wenn er den rein objektiven Vorgang ins Auge faßt und das Subjektive und Moralische ganz ausschaltet. Stein unterscheidet sich von Marx, indem er sich bemüht, tendenzlos und in Ehrfurcht vor den Grenzen des Erreichbaren das auf dem Besitz sich aufbauende Machtstreben darzustellen, er steht Hegel nahe, indem er dieses Machtstreben begrenzt sein läßt von den Gesetzen der in der freien Persönlichkeit ruhenden Sittlichkeit.[13])

Stein sieht in der gesellschaftlichen Bewegung eine Vernunftentwicklung im Sinne Hegels, die in Gegensätzen sich auswirkt, die nach einer Ausgleichung drängen. Wenn der Gegensatz zwischen großem Besitz und Nichtbesitz sich bereits entwickelt hat, entsteht erst die Mittelklasse aus dem mittleren Besitz. Der Mittelstand ist immer erst die dritte Formation in der Klassenbildung. Stein schreibt der Mittelklasse durchgreifende Bedeutung zu. Ihr ist die Verbindung von Arbeit und Kapital eigen. Darum kann sie dem vollkommenen Siege des Größengesetzes der Kapitalien in dem Kampf der wirtschaftlichen Interessen widerstehen und die Herabsetzung des Arbeitslohnes hemmen. Stein versteht unter der Mittelklasse das Bürgertum, die Bourgeoisie der modernen Welt, die wirtschaftlich in dem Versuche der Kapitalsassociationen, gesellschaftlich in dem der Bildungsvereine aller Art ihren ersten Ausdruck hat. Stein spricht der Mittelklasse drei große gesellschaftliche Aufgaben zu: 1. Erziehung der niederen Klasse zur Intelligenz und wirtschaftlichen Tugend für den Erwerb des Besitzes und höherer gesellschaftlicher Stellung, 2. die Zubereitung der niederen Klasse für den Erwerb der gesellschaftlichen Ehre, 3. Schutz des bestehenden Rechts, Besitzes und der erwerbenden Arbeit. Steins Auffassung von der ausgleichenden Bedeutung der Mittelklasse verrät sein fortgeschrittenes, vom Studium der französischen Geschichte, besonders in Saint Simonscher Beleuchtung beeinflußtes Denken, das deutlicher als die Einsicht Hegels den gesellschaftlichen Aufbau erkannte. Die Gleichsetzung der Mittelklasse mit der bürgerlichen Gesellschaft verträgt sich mit Hegel, sofern dieser die kapitalistische Gesellschaft nur an den Grenzen seines Blickfeldes sichtbar werden läßt.[14])

Noch deutlicher erkennbar wird die Hegel weit überlegene soziologische Einsicht Steins in dem, was er über die gesellschaftlichen Klassenkämpfe sagt. Dieses klingt so modern, daß es auch für die Gegenwart nicht veraltet ist, während Hegels Gesellschaftslehre, insoweit sie der Ausdruck geschichtlicher Zeitinhalte ist, unverkennbar einer überwundenen Gesellschaftsepoche angehört. In Steins Darstellung der Klassenkämpfe redet ein anderer sittlicher

Geist als der Hegels. In Stein ist mehr Kampfesstimmung als in Hegel, freilich in der Revolution erblickt er ebensowenig das Heil wie dieser. Schließlich ist Steins Geist doch nur der verjüngte Geist Hegels. Diese Verjüngung äußert sich nicht zum wenigsten in Steins sehr modernem geschichtlichen Denken.

Stein stellt in den Klassenkämpfen die ungeheure Macht des Besitzes, die überragende Bedeutung der wirtschaftlichen Grundlegung alles gesellschaftlichen Lebens dar. Er umschreibt, wie sich die Klassengegensätze so verschärfen, daß sie sich bekämpfen müssen. Er läßt die Klassenbewegung mit dem Zwange eines Naturverlaufs sich abspielen, der aber in Wirklichkeit der Ausdruck des Wechselspiels zwischen Freiheit und Unfreiheit ist. Die idealistische Auffassung von der freien Persönlichkeit ist der Schlüssel zum Verständnis des Klassenkampfes.

Es liegt durchaus im Interesse der Freiheit, wirtschaftlich selbständig zu sein. Das Streben nach Besitz und nach möglichst großem Besitz ist an sich somit gerechtfertigt. Es ist auch sittlich berechtigt, daß die wirtschaftlich Starken und Freien herrschen. Die Klassenherrschaft entwickelt sich als ein organischer Prozeß aus der Verbindung des Sonderinteresses mit der herrschenden Klasse. Es ist das Klasseninteresse gleichsam das allgemeine Strombett, in das sich die Einzelinteressen von allen Seiten her ergießen. Es erhebt das Einzelinteresse zu einer unendlich vervielfältigten Kraft. Das Klasseninteresse verbindet die höhere Klasse mit dem Besitze, und so wird der wirtschaftliche Gegensatz zwischen dem Kapital und der kapitallosen Arbeit zu einem gesellschaftlichen. Das Klasseninteresse der besitzenden Klasse häuft fortgesetzt größeren Besitz an, es hintertreibt eine neue Besitzverteilung durch Erbgang, Verkehr und Gewalt, indem es die Klassenehe einführt, den Besitz, besonders die Grundstücke, dem Verkehr entzieht, außerdem die gewerbliche Arbeit beschränkt und das gesellschaftliche Recht beherrscht. Das arbeitlose Einkommen des Kapitalisten will nur noch genießen, grenzenlos genießen und darum beschränkt es die persönlichen Bedürfnisse des Arbeiters bis auf das Allernotdürftigste. Das Gesetz der Produktion scheidet die Klasse der Besitzenden und die Klasse der Arbeitenden so voneinander, daß der Uebergang nur noch durch Glücks- und Unglücksfälle möglich ist. Die Kapitalien wachsen, verschlingen alle Unternehmungen und reißen alle Produktion an sich. Den Arbeitern verbleibt nur ihr dürftiger Arbeitslohn.[15])

Die Gegenbewegung zur kapitalistischen Klassenherrschaft ist das gesellschaftliche Sonderinteresse der niedern Klasse. Dieses ist das gesellschaftliche Sonderinteresse der Arbeit, das die Herrschaft der Arbeit über den Besitz anstrebt. Es fordert, daß jede gesell-

schaftliche Stellung für jeden einzelnen bloß vermöge der gesellschaftlichen Arbeit, ohne Rücksicht auf einen wirklich vorhandenen Besitz erreichbar sein müsse. Aus dieser Grundforderung entsteht die Lohnfrage, sowie das Interesse an der Beschränkung der Arbeitszeit. Das Sonderinteresse der niedern Klasse fordert die gleiche Verteilung der Kapitalien, die absolute Gleichheit der Ehre, die Aufhebung aller Unterschiede der gesellschaftlichen Sitte, die Erwerbsmöglichkeit der notwendigen Güter und zwar auch der geistigen. Stein betont scharf, daß durch den bloßen Begriff, durch die Ideen der Freiheit und Gleichheit allein und nur durch den geistigen Arbeitsprozeß sich die gesellschaftlichen Verhältnisse ebensowenig ändern wie durch die äußere Gewalt. Er wirft der Geschichtsforschung vor, daß sie bisher diese realen Triebkräfte der niederen Klasse übersehen habe. Der Kampf mit den äußeren Gütern ist unvermeidlich. Er erhält eine gefährliche Stoßkraft durch die Entwicklung der Arbeiterklasse zu einem Arbeiterstand, das ist zu einem selbständigen, geschlossenen, auf einem ihm eigentümlichen Prinzip beruhenden, äußerlich vereinigten Ganzen. Diese Entwicklung bewirkte die Maschinenarbeit und die mit ihr verbundene Arbeitsteilung. Sie verhinderten den Uebergang des Arbeiters in eine höhere oder bessere Klasse und machten ihn zu einem geistigen und körperlichen Krüppel. Der einzelne Arbeiter konnte nur gegen diese Entselbstigung ankämpfen, wenn er sich mit seinesgleichen zusammenschloß, was durch die industrielle Zusammenhäufung an einzelne bestimmte Orte sehr erleichtert wurde. Die Kampfesstimmung des Arbeiterstandes wuchs, als dieser die Adam Smithschen Grundsätze über die Bedeutung der industriellen arbeitsteiligen Maschinenarbeit auf sich anwendete. Er stieß auf einen schneidenden Widerspruch. Dieselbe Arbeit und Arbeitsteilung, die das Volk der Engländer als Ganzes reich machte, verdammte den Stand der Arbeiter zur Besitzlosigkeit. Der Arbeiterstand mußte der ganzen Grundlage der heutigen Gesellschaft, dem Besitze selber feindlich entgegentreten und eine ganz neue Ordnung der menschlichen Gemeinschaft in einem ganz neuen Prinzip für die Verteilug ihrer Güter suchen. Die Gegensätze der beiden großen Klassen entluden sich in einem gewaltsamen Ausbruch im gesellschaftlichen Kampf, der zugleich auf eine Vernichtung der Mittelklasse ausgeht. Es entsteht der Klassenhaß, der den Besitz der Vorrechte der herrschenden Klasse vernichten und den möglichst hohen Anteil an den gesellschaftlichen Vorzugsrechten der niedern Klasse sichern will. Die kämpfenden Massen setzen sich zusammen aus dem trägen, stumpfen, haßerfüllten Pöbel, der mit seiner negativen Tendenz den Kampf entfesselt, und aus dem niedern Mittelstand, dem Proletariat, dem besseren Element der Masse, dem das Gefühl für Würde noch eigen

ist, das mit seiner positiven Tendenz den Kampf entscheidet und die Grundlage einer neuen Ordnung der Dinge aufbaut.[16])

Steins Darstellung der Klassenkämpfe hat keine Parallele in Hegels Gesellschaftslehre, die die Zeitinhalte des modernen Industrialismus noch nicht in sich aufnahm. Wohl aber ist das, was Stein über die gesellschaftlichen Kämpfe sagt, in Einklang mit Hegels Grundanschauungen über die gesellschaftliche Bewegung. Steins Darstellung ist eine geschichtlich weiterreichende Illustration, eine wirklichkeitsnahe und naturfrische, des dialektischen Prozesses, der das gesellschaftliche Leben erfüllt. Der Klassenkampf ist eine folgerichtige Entwicklung des Kapitalismus. Stein stellt Hegelisch den ganzen Vorgang als etwas Geistiges dar, das fortgesetzt neue Gegensätze aus sich gebiert, durch die es sich zur Freiheit durchringt. Auch Steins ökonomistische Bewertung der Macht des Besitzes ist durchaus idealistisch, denn es ist die Besitzergreifung doch nur das Eingehen des Geistes in den Stoff, in dem jener sich verleiblicht und seine allmächtige Herrschaft bekundet. Die Klassenkämpfe sind das einzige Mittel, um die schwer beweglichen Massen der untersten Schichten des Menschheitsganzen in die Höhe zu führen. Hegels versöhnliche Tendenz hat auch in Steins Denken die Oberhand.

Stein will die gesellschaftliche Macht des Besitzes noch genauer erfassen mittels des Begriffes der Gesellschaftsformen, die er nicht auf die Größe, sondern die Art des Besitzes zurückführt. In diesem Steinschen Begriff durchkreuzen sich geschichtliche und theoretisch-sachliche Erwägungen. Es handelt sich um die Tatsache, daß der Grundbesitz und der gewerbliche oder bewegliche Besitz verschiedene Gesellschaftsordnungen erzeugen. Innerhalb des Grundbesitzes bilden sich vornehmlich die Geschlechterordnung und die Ständeordnung, die sich unterscheiden durch die Verteilung der gesellschaftlichen, das Ganze angehenden Geschäfte. Erst in der Ständeordnung werden die großen gesellschaftlichen Funktionen des Priestertums, der Waffenführung und des Gerichts bestimmten Vertretern überwiesen, die sich zu Ständen zusammenschließen, wenn die Ausübung der Funktion mit einem bestimmten Grundbesitz verbunden wird. Die Geschlechterordnung kennt diese differenzierte Gegliedertheit noch nicht. In der modernen Gesellschaft herrscht die gewerbliche Gesellschaftsordnung, die durch die kapitalistische Ordnung abgelöst wird, wenn die Größe des Besitzes den Ausschlag gibt. In den gesellschaftlichen Kämpfen handelt es sich immer um die Aneignung der Herrschaft, die durch die Ausübung der gesellschaftlichen Funktionen gesichert wird. Jede einzelne Gesellschaftsordnung ist innerhalb der einzelnen Gesellschaftsformen etwas Unvollkommenes und zu Entartungen geneigt. Die auf dem Waffenrecht beruhende Gewalt-

herrschaft, die aus der Rechtsausübung entstandene Kastenherrschaft und die aus dem Kultus hervorgehende Theokratie sind drei gefährliche Grundformen der Klassenherrschaft. Sehr gefährlich ist auch die Alleinherrschaft der wirtschaftlichen Gesetze in der gesellschaftlichen Welt. Das volle Leben der menschlichen Gesellschaft besteht erst in der beständigen Berührung und Kreuzung aller Klassen aus allen drei Gesellschaftsformen. Alle Gesellschaftsfomen haben ihre besonderen Aufgaben, und nur durch das Zusammenarbeiten aller können alle gesellschaftlichen Schichten gefördert und alle gesellschaftlichen Unterschiede abgeschwächt werden. Die Harmonie der Entwicklung der Gesellschaft wird stets darauf beruhen, daß die verschiedenen Ordnungen mit ihren Klassen gegenseitig ineinandergreifen und sich einander ersetzen und erfüllen. Die beste Gesellschaftsordnung ist die, in der alle drei Grundformen derselben, die Geschlechter-, Stände- und gewerbliche Ordnung mit allen drei Klassen, der niederen, mittleren und höheren, vollständig ausgebildet ineinandergreifen. Die Geschichte der Gesellschaft geht dahin, in der organischen Erzeugung einer Form und Ordnung stets die Elemente der anderen zu erhalten und in edlerer Gestalt auszubilden.[17])

Steins Darstellung der Gesellschaftsformen führt den Begriff der Stände ein, den Stein wohl unter dem Einfluß Saint Simons anders anwendet als Hegel. Dieser gebraucht den Begriff im Sinne des Berufsstandes, Stein gibt dem Begriff den Sinn des gesellschaftlichen Standes, der die Machtfülle bezeichnet, die der einzelne mittels seiner beruflichen Arbeit und seines beruflichen Besitzes auf die Gestaltung der ganzen Gesellschaft ausübt. Steins Ständebegriff ist ein Begriff der gesellschaftlichen Ethik, Hegels Ständebegriff ist ein Begriff der gesellschaftlichen Mechanik. Stein und Hegel sehen beide die nicht übersehbaren Unterschiede der beiden hauptsächlichen Berufsstände, Stein aber erkennt mit weit größerer Klarheit als Hegel den tief eingreifenden Einfluß derselben auf die gesamte gesellschaftliche Lebensordnung. Wenn Hegel von einem allgemeinen Stande redet, der sich zwischen Gesellschaft und Staat bewegt, so ist Stein auch in dieser Hinsicht Hegel überlegen, insofern er darstellt, daß die Ausübung der gesellschaftlichen Allgemeininteressen aufs innigste verbunden ist mit den gesellschaftlichen Standes- und Besitzinteressen. Hegels Gesellschaftslehre erfaßt bereits die Zusammenhänge zwischen Wirtschaft, Sittlichkeit, Recht und gesellschaftlicher Geistigkeit schlechthin, Steins Gesellschaftswissenschaft arbeitet auf breiter geschichtlicher Erfahrungsgrundlage die konkreten Gestaltungen dieser kausalen Verkettungen heraus. Das tollere und conservare der Hegelschen Dialektik kehrt auch in Steins gesellschaftlicher Bewegung wieder.

10. Steins Philosophie des Proletariats.

Was Stein über den Kampf der niederen Klasse sagt, das wird gekrönt durch die für jene Zeit bewundernswerte Darstellung des Proletariats. Stein erkennt klar und deutlich, daß der kapitalistische Industrialismus notwendig das Proletariat erzeugen mußte und daß dieses der Schlüssel ist zum Verständnis der Geschichte seiner und der zukünftigen Zeit.

Aus dem Freiheitsbewußtsein heraus, das die moderne Geschichte kennzeichnet, ist das Proletariat entstanden als Gegendruck gegen die Gewalt, durch die der erbarmungslose Kampf des Kapitals gegen die Arbeit die Freiheit der niederen Klasse gefährdete. Das Proletariat ist ein den Arbeiterstand zusammenfassendes und zusammenhaltendes Ganzes von europäischer Bedeutung. Es ist eine mächtige, geschlossene, von einem Geiste beseelte, die innere Verwandtschaft ihrer Richtung mit dem allgemeinen Inhalte der Zeit unermüdlich behauptende, den großen Stand der Nichtbesitzer mehr und mehr in sich absorbierende Masse, die sich zu einem selbsttätigen Faktor der gesellschaftlichen Bewegung erhebt. Der bloße Nichtbesitz, die bloße Unmöglichkeit, zum Kapital zu gelangen, der bloße Druck des Kapitals auf den Arbeiterstand, die bloße massenhafte Anhäufung seiner Mitglieder und noch mehr die bloße Armut bilden den Körper des Proletariats, und die Untersuchung dieser Elemente bildet die Anatomie und Physiologie dieses Körpers. Aber erst der Geist, der in diesem Körper lebt — vielleicht die wichtigste Tatsache des ganzen neueren Lebens der Gesellschaft — hat das Proletariat geschaffen. Dieser Geist äußert sich in dem Widerspruch gegen das persönliche Eigentum überhaupt, sodann in der Forderung, die Güter allein und für alle gemäß der persönlichen Arbeit zu verteilen, und schließlich in der Ueberzeugung des Proletariats, daß seine Grundsätze die letzten Folgerungen des von Staat und Gesellschaft anerkannten Prinzips der freien Persönlichkeit sind. Das Proletariat ist das gefährlichste Element der bestehenden Zustände, mit dem sich Wissenschaft und Staat auseinandersetzen müssen.[1])

Am verbreitetsten ist das Proletariat in den großen Fabrikstädten, denn hier ist erstens massenhafte Anhäufung des Standes selber, zweitens der Anblick des Reichtums und drückender Armut, drittens Massennot und persönliche Beeinflussung und viertens leichte Verbreitung allgemeiner Ideen unter Wenig-Gebildeten. Aber es gibt auch ein gefährliches Proletariat auf dem Lande. Das Proletariat ist nicht dasselbe wie der Nichtbesitz und die Armut. Der Gegensatz der Nichtbesitzenden zu den Besitzenden beruht auf der Natur des Besitzes und seines Verhältnisses zu dem Wesen der Persönlich-

keit und ist in diesem Sinne ein absolut allgemeiner und notwendiger und beruht ebensosehr auf der in dem Stande der Nichtbesitzenden vorhandenen Auffassung von dem Wesen und der Berechtigung dieses Verhältnisses. Diese Auffassung ist dem geschichtlichen Wechsel unterworfen. Darum ist der moderne Proletarier nicht derselbe, der in allen Epochen der Geschichte in irgendeiner Form der Opposition gegen die Besitzenden ist. Das Proletariat ist nicht dasselbe wie die Armut, denn diese ist Mangel an Arbeitskraft und Nichtbefriedigung der allgemein menschlichen Bedürfnisse. Das Proletariat aber ist Nichterzeugung von Kapital durch Arbeit. Die richtige Form der Armenunterstützung ist etwas anderes als das richtige Verhältnis des Kapitals zur Arbeit. Die Geschichte des Proletariats ist alt und führt bis in die germanische, römische, griechische, vielleicht auch orientalische Zeit zurück. Dennoch ist das moderne Proletariat nicht eine bloße Fortsetzung der nichtbesitzenden Klasse früherer Zeit. Weil das Prinzip der freien Persönlichkeit der Antike und dem Mittelalter fehlte, bzw. in diesen Zeiten nicht anerkannt wurde, darum konnte kein wirkliches Proletariat entstehen, sondern nur die abstrakte, unwirkliche Idee des Proletariats.[2])

Das moderne sozialistische und kommunistische Proletariat bildete sich am Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich und England und entwickelte eine unheimliche Macht, die sich nach der Schweiz und nach Belgien und Deutschland vorschob. In England organisierte sich das Proletariat zum Kampfe der Arbeiter gegen die Unternehmer, in Frankreich gegen die bestehende Macht und die Persönlichkeit des Fürsten. Das Proletariat erkannte, daß die eigentliche Macht des besitzenden Standes in den Gesetzen des Verkehrs und der Güterverteilung und in den politischen Vorrechten begründet war. Es folgerte aus dieser Erkenntnis die Notwendigkeit der Verbreitung der Grundsätze, welche die Güterverteilung allein durch die Arbeit bedingen, und eine zweite Notwendigkeit, auf dem durch die Regierung selber als gesetzlich anerkannten Wege einen Anteil an der Volksvertretung zu fordern. Diese Bewegung war der Chartismus. Das französische Proletariat ist die französische Gestalt der Idee der Persönlichkeit. Diese Idee der freien Persönlichkeit geht in Frankreich nicht hervor aus den politischen Rechten, die der einzelne besitzt, wie in England, nicht aus der tiefsinnigen philosophischen Forschung, wie in Deutschland, sondern sie ist das unmittelbare und als unmittelbar gewiß angenommene Bild des freien, rein durch sich selbst beherrschten Menschen, des Menschen, den die eigene Natur allein bildet und allein erhält. Dieser natürliche Mensch forderte das Recht in der Gemeinschaft mit den andern mittels der Begründung, daß der natürliche Mensch dem natürlichen Menschen gleich sei. So entstand das Prinzip der natürlichen Gleich-

heit der Menschen, der Egalité. Dieser Gedanke ist eine Bewegung, die ihr eigenes Ziel nicht zu erfassen vermag.[3])

Steins historischer Begriff des Proletariats fehlt in Hegels Gesellschaftslehre. Diese enthält nur die ersten Ansätze zur Bildung dieses Begriffs. Hegel kennt wohl die Vorboten der proletarischen Bewegung, aber er erkennt sie nicht als solche und weiß nichts von ihrer geschichtlichen Bedeutung. Steins Begriff ist aus der lebenswarmen Anschauung unmittelbar und auf dem Umwege der Theorie französischer Sozialisten hervorgewachsen. Aber auch in diesem Falle denkt Stein das Denken Hegels weiter. Stein leitet das Proletariat begrifflich ab aus Hegels Idee der freien Persönlichkeit. Stein stellt die Entwicklung des Proletariats dar im Sinne Hegels als einen dialektischen Prozeß, der im Widerspruch des Kapitalismus zur Idee der Freiheit begründet ist. Auch die proletarische Bewegung deutet Stein als einen Vorgang der von Hegel geschauten Entwicklungsgeschichte des Geistes. Indem Stein im Proletariat die Erhebung der Arbeit zum Maßstab der Güterverteilung erblickt, sieht er mit den Augen Hegels, der im Arbeitsprozeß die ganze gesellschaftliche Bewegung ruhen läßt. Den Gegensatz zwischen antiker und moderner Gesellschaft beurteilt Stein so wie Hegel. Wenn Stein das Proletariat von der Armut sondert, so ergänzt er Hegels Unterscheidung von Pöbel und Armut. Steins Auffassung des Proletariats als der Bewußtseinsstufe gesellschaftlicher Geistigkeit, die das kapitalistische Vernunftzeitalter notwendig aus sich erzeugt, entspricht Hegels Ansicht von der Zusammenballung gleichartiger gesellschaftlicher Interessen, die bewirkt wird durch die geistige Naturgesetzlichkeit der Güterverteilung, deren Erkenntnis eine der Voraussetzungen ist zur Bildung des Proletariats im Sinne Steins. Hegels zurückgewandtes Denken wird weit überholt durch Steins zukunftweisendes Denken, das das Proletariat auf alle nichtkapitalistischen beruflichen Schichten der Gesellschaft, auch auf die des Landbauers ausdehnt und das dieses das Gesellschaftsganze ergreifende Proletariat geschichtlich versteht und als den Sinn der kommenden Geschichte prophetisch schaut.

11. Steins Ablehnung des Kommunismus.

Aus der Geistigkeit des Proletariats begreift Stein die Entstehung des Kommunismus. Sie ist begründet im Widerspruch der Nichtbesitzenden gegen das persönliche Eigentum und in der Idee der Gleichheit. Der Besitz als solcher wird als Grundlage aller Abhängigkeit und Unfreiheit angesehen. Die Aufhebung desselben ist die Idee der Gleichheit in ihrer sozialen Auswirkung. Alsdann sind die Stoffe Eigentum der menschlichen Gemeinschaft, und die

Arbeit geschieht nur für die Gesamtheit. So bleibt trotz Arbeit und Stoff die Gleichheit erhalten. Absolute Eigentumslosigkeit des einzelnen und die Gütergemeinschaft des Ganzen sind die Grundsätze des Kommunismus. Dieser ist in allen seinen Formen das erste, roheste System der sozialen Idee der Gleichheit. Das Prinzip der absoluten gesellschaftlichen Gleichheit entspricht dem Interesse der niedern Klasse als solcher und bildet den höchsten Ausdruck ihrer Sonderinteressen. Jeder einzelne geht in seiner geistigen Welt immer eine Epoche durch, in der er jene Idee der absoluten Gleichheit als eine hohe Wahrheit anerkennt. Alle Idee der Gleichheit geht zuerst gegen das Vorrecht als solches, und zwar zuerst gegen den Unterschied der Geburt, sodann gegen das Ehrenrecht und endlich gegen den Besitz, und zwar im Kommunismus gegen die gegebene Verteilung des Besitzes und im Sozialismus gegen die gegebene Organisation von Kapital und Arbeit zum Zweck der Arbeit.

Aller Kommunismus trägt einen Widerspruch mit seinem eigenen Prinzip in sich. Kommunismus ist nicht Freiheit, sondern Unfreiheit, eine wahre Sklaverei, die im absoluten Widerspruch mit der Idee der Gleichheit steht. Er entwickelt sich aus der Idee der Gleichheit und hebt sie auf. Er setzt eine neue und noch unerträglichere Unfreiheit an die Stelle der gesellschaftlichen Abhängigkeit, denn er macht einzelne Personen, durch die allein er wirken kann, zu Herren der Arbeit. Im Kommunismus wird die Arbeit unfrei, das Kapital der Gemeinschaft beherrscht die Arbeit despotisch. Die Individualität wird vernichtet oder das Wesen der Persönlichkeit in bezug auf Gleichheit und Ungleichheit des Besitzes verkannt. Der Kommunismus verkennt, daß der Besitz als solcher ein Triumph der Freiheit und nicht deren Grab ist. Der Kommunismus ist der erste rohe und vorarbeitende Versuch, der durch die eigene Unmöglichkeit untergeht. Weitlings Recht eines stehlenden Proletariats ist ein Gedanke kläglicher Geistesverwirrung. Der Kommunismus ist ein Irrtum und ein Feind jeder Gesellschaft, aber die Idee eines stehlenden Proletariats ist eine Gemeinheit.[1])

Steins Verwerfungsurteil über den Kommunismus folgt denknotwendig aus seiner Hegelschen Stellungnahme zur Idee der Besitzesgleichheit und des Naturzustandes. Stein begründet seine Auffassung ganz im Sinne Hegels, indem er den Kommunismus in völligen Gegensatz stellt zu den Grundvoraussetzungen, auf denen sich nach seiner und Hegels Ansicht die Gesellschaft aufbaut. Der Kommunismus widerstreitet der Idee der Freiheit und der Idee der Individualität. Stein denkt Hegel weiter, indem er den Kommunismus als eine wohl begreifliche Entwicklungsstufe des sozialen Denkens darstellt. Stein weiß einen neuen geschichtlichen Zeitinhalt, dessen konkrete Auswirkungen er mit ungewöhnlicher

Einstimmung beobachtete, spekulativ in den dialektischen Ablauf der Geistesgeschichte einzuordnen. Stein arbeitet mit dem Hegelschen Begriff des Widerspruchs auch in seiner Widerlegung des Kommunismus, der die Gleichheit will und diese durch die Gleichheit aufhebt.

12. Steins Begrenzung des Sozialismus.

Viel schwieriger als das Recht des Kommunismus ist das Recht des Sozialismus innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsordnung richtig zu begrenzen. Stein nähert sich dieser Aufgabe mit verständnisvollem Ernst. Auch der Sozialismus kommt aus der Idee der Gleichheit. Sein Sinn ist die Erhebung der Arbeit zur Herrschaft über das Kapital und zum ordnenden Prinzip der Gesellschaft. Der Sozialismus, unendlich viel höher als der Kommunismus, will nicht die abstrakte Gleichheit verwirklichen. Die Arbeit soll das Individuum reich und glücklich machen, je nach seiner Individualität.

Allein auch der Sozialismus enthält einen Widerspruch in sich. Er übersieht, daß das Kapital selbst Arbeit ist, angesammelter Ueberschuß früherer Arbeit. Jede gegenwärtige Arbeit ist nur dadurch wertvoll, daß sie auf den Schultern einer ungeheuren Arbeitsentwicklung steht. Die Natur des Erwerbes widerstreitet also selber dem Prinzip des Sozialismus. Darum wird der Sozialismus zu Vorschlägen gezwungen, die mehr oder weniger eine Aufhebung des Eigentums selber zum Inhalt haben und dem Kommunismus zuneigen. Darum wird er von der mächtigen Klasse der Gesellschaft bekämpft.

Wenn der Sozialismus durch den in ihm liegenden Widerspruch sich selbst begrenzt, so ist doch noch die Frage nach dem Spielraum der sozialen Reformen zu prüfen. Die soziale Frage liegt nirgends anders als in den Gesetzen, die das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit und eben dadurch die Gesellschaft, die Verfassung und die Entwicklung jeder einzelnen Persönlichkeit beherrschen. Ist die Abhängigkeit als solche durch die soziale Reform aufzuheben? Oder das Dasein der beiden Klassen an sich? Solange man das innerste Wesen von Kapital und Arbeit nicht aufheben kann, müssen notwendig jene Scheidung und jene Abhängigkeit sich erzeugen. Die Menschheit kann nicht die bloße Arbeit zum Kapital erheben, ohne eine Entwicklung durch die Arbeit, sie will es nicht, weil sie dadurch die Entwicklung der Arbeit zum Kapital untergraben würde. Auf dieser aber beruht der Reichtum des Menschengeschlechts. Der Sinn der sozialen Reformen kann nur der sein, eine solche Gesellschaftsordnung zu erstreben, welche die Möglichkeit der kapitalistischen Verselbständigung eines jeden begünstigt. Jeder muß die Möglichkeit haben, die gegebene Gestalt der gesellschaft-

lichen Klassen und die mit ihnen gegebene Abhängigkeit zu durchbrechen. Diese Reformen liegen im eigensten Interesse der Gesellschaft. Die Harmonie der ewigen Gesetze, welche die Menschheit bewegen, wäre absolut aufgehoben, wenn das Prinzip, das die Gesellschaftsordnung entstehen läßt, die Freiheit in dieser Ordnung vernichtete. Das Prinzip aller wahren sozialen Reform ist das Bewußtsein in der besitzenden Klasse der Gesellschaft, daß ihr eigenes, höchstes und wohlverstandenes Interesse es fordert, mit aller Anstrengung ihrer gesellschaftlichen Kräfte und mit aller Hilfe des Staats und seiner Gewalt für die soziale Reform unermüdlich tätig zu wirken. Die Geschichte Frankreichs beweist, daß die sozialen Reformen die politische Umgestaltung voraussetzen. Die Sozialisten nehmen in der Entwicklung der französischen Philosophie einen höchst wichtigen Platz ein. Das deutsche Volk, vielleicht das gebildetste Volk Europas, hat das Bedürfnis einer freiheitlichen gesellschaftlichen Entwicklung und ist so auch in die rein soziale Bewegung mit hineingezogen. Die Deutschen müssen sich zur Wissenschaft der Gesellschaft, zur objektiven, an sich wahren Erkenntnis der gesellschaftlichen Elemente und Erscheinungen erheben, um das richtige Ausmaß der sozialen Reformen bestimmen zu können.

Steins Beurteilung des Sozialismus läßt erkennen, daß er diese Hauptbewegung der modernen Gesellschaft in einer tiefen Weise erfaßt, die ihn weit über Hegels soziologisches Denken hinaushebt, das nur leise tastend an diese Kernfrage rührte. Der Lösungsversuch Steins vollzieht sich aber mittels der Grundbegriffe des Hegelschen Denkens. Stein sieht klar, daß die Begriffe Arbeit und Besitz und Freiheit und Individualität zusammengehören. In diese Kausalreihe ist nur der Kapitalbegriff von Stein neu aufgenommen, die übrigen drei Glieder sind Hegelisch. Stein bedient sich wiederum der Hegelschen Dialektik, wenn er den Sozialismus durch den in ihm liegenden Widerspruch begrenzt sein läßt. Die ernste Stellungnahme Steins zum Sozialismus spricht dafür, daß er die wirtschaftliche Verselbständigung eines jeden, die wirtschaftliche Autonomie als die notwendige Voraussetzung der politischen, sittlichen, religiösen und geistigen Autonomie erkannte und damit erst den Freiheitsbegriff der idealistischen Philosophie vollendete. Wenn Stein den Sozialismus aus der gesetzmäßigen Bewegung zwischen Kapital und Arbeit begreift, so bekennt er sich zu der wirtschaftlichen Mechanik der klassischen Nationalökonomie, vor der auch Hegel sich verbeugte, wenn er sie freilich auch veredelte. An die Weisheit der Natur, an den deistisch gläubigen Optimismus, an die prästabilierte Harmonie der klassischen Nationalökonomie und an Hegels metaphysisch vertiefte Vernunftgläubigkeit erinnert Steins Bekenntnis zur Harmonie der ewigen Gesetze, welche die Menschheit bewegen.

13. Die Freiheit des Gesellschaftsbegriffes Steins.

Der Zentralbegriff der idealistischen Philosophie, die Freiheit, beherrscht auch die gesamte Gesellschaftslehre Steins. Die gegensätzliche Bewegung der gesellschaftlichen Interessen bewertet Stein genau so wie Hegel als die Wirklichkeitsgestalt eines die ganze Geschichte umfassenden Freiheitsprozesses. Die gesamte gesellschaftliche Bewegung, auch der Kampf zwischen Kapital und Arbeit bleiben unverständlich, wenn die Gesellschaft nicht als ein Ergebnis des Zusammenwirkens von Natur zur Freiheit bestimmter Menschen aufgefaßt werden kann. Die Gesellschaft ist ihrem Prinzip nach frei. Kapital und Arbeit sollen in Harmonie sein. Die Ausschließung der kapitallosen Arbeit von der Kapitalbildung verstößt gegen das Prinzip der Gesellschaft. Dieses ist das unendliche Recht der einzelnen Persönlichkeit. Dieses Prinzip beherrscht die ganze Geschichte, den Staat, die Gesellschaft, das Proletariat. Auch die Gesetze der Bewegung, die den Kampf zwischen Gesellschaft und Staat regeln, sind nichts anderes als die Notwendigkeit in der Freiheit des gemeinsamen menschlichen Lebens.

Stein unterscheidet die wirkliche oder gesellschaftliche Freiheit von der absoluten Freiheit. Diese ist ein unendlicher, organischer Prozeß, jene ist bestimmt und begrenzt und beschränkt sich auf die Möglichkeit für die einzelnen, aus der niederen gesellschaftlichen Stufe durch ihre Arbeit zu einer höheren emporsteigen zu können. Die Freiheit in der Klassenordnung ist das Recht des Aufstiegs, das in sich einschließt die Achtung vor der Arbeit und die Zulassung zu der Geselligkeit derer, die einer höheren Besitzesklasse angehören, ferner den Sieg des Wesentlichen und Edlen der Sitte über die Formen derselben und die Anerkennung der besonderen bestehenden Form des gesellschaftlichen Rechts von der herrschenden Klasse als Ausdruck der bestehenden Verteilung der gesellschaftlichen Güter.

Die Erscheinung der Unfreiheit im Leben der an sich zur Freiheit bestimmten Individuen hat in der Bestimmung der Persönlichkeit ihre sittliche Möglichkeit. Diese persönliche Bestimmung fordert den Besitz der Güter. Das Streben danach ist in Harmonie mit dem tiefsten Gesetze der menschlichen Natur. Die herrschende Klasse hat das erreicht, was die Aufgabe aller Menschen ist. Die Gerechtigkeit der Sache des höheren Standes ist in demselben Prinzip gegeben, von dem aus die Ungerechtigkeit behauptet wird. Der Mächtigere ist die höhere Bestimmung der Persönlichkeit. Wie die Entwicklung der Unfreiheit, so beginnt und verläuft auch die Bewegung der Freiheit in dem Gebiete der gesellschaftlichen Ordnung, also nicht im Gebiete des Staatslebens. Die Idee der Freiheit in

der arbeitenden Klasse muß nach irgendeiner Erfüllung ihrer Bestimmung ringen. Der ewig schöpferische Boden der Idee der Freiheit ist der Erwerb des geistigen Gutes, der Bildung. Der Ausdruck und das Bewußtsein des höchsten inneren Gegensatzes der Idee der Freiheit und der Ordnung der Erwerbsgesellschaft ist die Idee der sozialen Demokratie. Die Idee der Freiheit erzeugt das soziale Egalitätsprinzip, das alle Mitglieder der niedern Klasse mit all ihren Gedanken gleichsam in einen großen Brennpunkt vereinigt. Dieses Prinzip der Gleichheit der Menschen äußert sich auch in der Annahme der gleichen, d. h. allen einzelnen zuzusprechenden Bildungsfähigkeit, die allein die wirkliche Volksbildung ermöglicht. Die allgemeine Volksbildung dient der Verwirklichung der gesellschaftlichen Freiheit, in der das rein materielle Moment des Besitzes und seiner Größe mit dem persönlichen der Arbeit und des Erwerbes sich in Harmonie setzt, sich äußerlich zur Sitte gestaltet und die Grundlagen für die Bildung der gesellschaftlichen Körper abgibt. Wenn der persönliche, an sich freie Wille des Niederen dem Höheren unterworfen ist in bezug auf die gesellschaftlichen Güter und Rechte, so ist der gesellschaftliche Zustand der Untertänigkeit da. Es gibt eine fast unendliche Menge von Zuständen der Unfreiheit. Wenn sich mit dem Bewußtsein des Unterganges der Freiheit zugleich die Erkenntnis verbindet, daß das gesellschaftliche Unrecht allgemein wird, entsteht der Klassenhaß. Die Massenarmut oder der Pauperismus erzeugt die dauernde und absolut gesellschaftliche Unfreiheit der niedern Klasse. Alles, was Stein über die Klassenkämpfe und über das Proletariat und über den Sozialismus sagt, das umschreibt den Kampf zwischen Freiheit und Unfreiheit innerhalb der Gesellschaft.[1])

Steins Auffassung, daß alle Gebundenheiten der Gesellschaft Durchgangsstufen einer die ganze Geschichte umfassenden Freiheitsentwicklung sind, ist ganz hegelisch. Steins Darstellung ist eine Konkretisierung der abstrakten Sätze Hegels. Stein verdeutlicht die objektiven Vorgänge, die den Durchbruch der Freiheit in allen gesellschaftlichen Schichten kennzeichnen. Während Hegel in seiner Gesellschaftslehre überall den metaphysischen Ursprung der gesellschaftlichen Freiheitsentwicklung hindurchblicken läßt, legt Stein den Nachdruck auf das, was er die gesellschaftliche Freiheit nennt. Den Satz, daß die Gesellschaft ihrem Prinzip nach frei ist, behandelt der Nicht-Philosoph Stein wie ein Axiom. Wenn Stein von der Notwendigkeit in der Freiheit redet, so ist das hegelisch gedacht. Wenn Stein auch die Unfreiheit aus der Bestimmung der freien Persönlichkeit heraus begreift, so entspricht das Hegels dialektischer Freiheitsentwicklung. Stein stimmt mit Hegel völlig darin überein, daß die Gesellschaft der Schauplatz ist, auf dem sich der Kampf

zwischen Unfreiheit und Freiheit abspielt. Wenn Stein auch die Aneignung der geistigen Güter in die Entwicklung der gesellschaftlichen Freiheit einreiht, so ergänzt er Hegels Gedanken vom geistigen Bildungsprozeß des gesellschaftlichen Lebens. In Steins Freiheitsbegriff lagert freilich, wenn auch noch versteckt, revolutionäre Explosivkraft, während die logischen Spannungen der dialektischen Entwicklung des Hegelschen Freiheitsbegriffes in versöhnliche Auflösungen ausklingen.

14. Die Sittlichkeit des Gesellschaftsbegriffes Steins.

Steins Bekenntnis zu der Auffassung Hegels, daß alle gesellschaftliche Bewegung den Sinn habe, jeden einzelnen seiner persönlichen Bestimmung, ein freier Mensch zu sein, näherzubringen, enthält zugleich Steins Anerkennung der sittlichen Inhalte, die Hegel der Gesellschaft zuschreibt. Auch Stein betrachtet die Gesellschaft unter dem sittlichen Gesichtspunkt.

Gesellschaftliche Sittlichkeit ist gleich gesellschaftliche Freiheit. Soviel Freiheit schreibt Stein jeder Gesellschaft zu, daß sie sittliches Leben aus sich erzeugen kann. Es gibt keinen Zustand der absoluten Freiheit, aber auch keinen Zustand der absoluten Freiheitslosigkeit. Die Freiheit der modernen Gesellschaft mit ihrer ungleichen Besitzverteilung ist der höchste Ausdruck der gesellschaftlichen Freiheit. Freiheit mit absoluter Gleichheit verbunden ist Unfreiheit, ist ein absoluter Widerspruch. Der eigentliche Begriff der Freiheit bildete sich erst, als der Verkehr notwendig die Ungleichheit erzeugte. Diese Freiheit der Ungleichheit bemißt ihren Sittlichkeitswert nach dem Freiheitsgenuß der Niederen. Die Gesellschaft ist nur dann gesund, wenn sie die niedere Klasse weder vom äußern Besitz noch von der inneren geistigen Arbeit des einzelnen ausschließt.

Die gesellschaftliche Sittlichkeit und Freiheit ist ein Gegenstand nicht der begrifflichen Ethik, denn diese ist die individuelle Ethik und hat es nur mit dem Begriffe des Menschen zu tun, sondern der gesellschaftlichen Ethik, welche die Lehre von dem sittlichen Inhalt der Gemeinschaft unter den Menschen ist und die Verwirklichung der begrifflichen Ethik bezweckt. Die gesellschaftliche Ethik handelt von der sittlichen Ordnung, von der geistigen Welt in der Gesellschaft. Im Leben der Gesellschaft spielen sich bedeutungsvolle sittliche Prozesse ab. Es bilden sich in ihm sittliche Normen, die mitten aus den gesellschaftlichen Bewegungen heraus entstehen. Die gesellschaftlichen Ordnungen als solche sind sittliche Werte.

Stein redet von zwei großen Prinzipien, die das ganze Leben aller Gemeinschaft durchdringen, von einem erhaltenden und einem

bewegenden Prinzip. Das erhaltende Prinzip ist das Bewußtwerden der sittlichen Gesellschaftsordnung im Individuum, die Einordnung des persönlichen Interesses in die geistige und sittliche Gesellschaftseinheit, die Verpersönlichung des Objektiven im Subjektiven, die Heraufhebung des Besonderen ins Allgemeine. Das erhaltende Prinzip wirkt darum mit aller Kraft auf den Fortschritt der allgemeinen geistigen Bildung. Der Rückschritt, die Reaktion entsteht, wenn das Einzelinteresse sich die sittliche Ordnung unterwirft und der Bildung des Volkes unter dem Vorwande der göttlichen Ordnung scharfe Grenzen zieht. Das bewegende Prinzip ist die im Individuum bewußt auftretende Entwicklung der sittlichen Ordnung, die Vermehrung und zunehmend immer gerechter werdende Verteilung der geistigen und gesellschaftlichen Güter innerhalb der gegebenen Lebensordnung, die intensiv und extensiv wachsende Vergeistigung und Versittlichung des Gesellschaftslebens. Diese Bewegung wird zur Umwälzung, wenn sie zu einem Mittel für Sonderinteressen herabsinkt. Der Tod durch Erstarrung und der durch Auflösung sind geschichtliche Tatsachen, die Jahrtausende hindurch allein den Inhalt der Geschichte ganzer Völker und Weltteile gebildet haben.[1])

Stein begreift das gesellschaftliche Sittliche aus dem Wesen des in der Geschichte sich darstellenden objektiven Geistes. In der Gesellschaft stellt sich der lebendige Organismus des wirklichen Geistes der Menschheit dar. Diese Darstellung ist gleichbedeutend mit dem sittlichen Prozeß. Aus dem Wesen des Geistes leitet Stein das Bewegungsprinzip der Gesellschaft ab. Der Begriff des geistigen Lebens der Persönlichkeit, der allein der Gesellschaftswissenschaft zugrunde gelegt werden kann, ist die Gesamtheit aller der Momente, Kräfte und Gegensätze zugleich, die organisch durcheinander erzeugt, bewegt und geleitet werden. Das Gesetz des Lebens für die geistige Gemeinschaft ist: Kein besonderer Zustand des Lebens ist der beste, sondern der beste, das höchste Ziel der Geschichte ist ein Zustand, der alle einzelnen Zustände in sich enthält. Nur ein außerordentliches Volk kann alle Elemente des geistigen Lebens zur vollen tatkräftigen Entfaltung in sich austragen.[2])

Stein nennt das Ergebnis des erhaltenden und des bewegenden Gesellschaftsprinzipes die Gesittung. Sie ist die feste Ordnung in der sittlichen Entwicklung oder die Entwicklung in der sittlichen Ordnung der Gemeinschaft. Alle sittliche Ordnung ist darin begründet, daß alle Menschen bei einer in ihrem Begriffe liegenden Gleichheit notwendig und immer in ihrer Wirklichkeit ungleiche Persönlichkeiten sind. Die Zwecke der Gemeinschaft können nur durch die Unterschiede in der Gemeinschaft erreicht werden. Die Verbindung von Gemeinschaft und Unterschied für denselben Zweck ist eine Ordnung. Die sittliche Ordnung hat zum Zweck die Ent-

wicklung der sittlichen Welt in dem einzelnen. Die menschliche Gemeinschaft ist nichts absolut Ursprüngliches. Es müssen in der individuellen sittlichen Entwicklung ganz bestimmte Bedürfnisse feststehen, die nur durch die Tätigkeit der Gemeinschaft befriedigt werden können. Stein spricht wohl in Anlehnung an Saint Simon jeder Gemeinschaft drei große sittliche Funktionen zu: den Schutz gegen äußere Gewalt, die Sicherung des individuellen Rechts und die Lehre nebst dem Kultus. Der Waffendienst, das Gericht und der Gottesdienst üben diese Funktionen aus. Diese drei absoluten Funktionen jeder Gemeinschaft sollen als der Ausdruck einer über dem einzelnen stehenden Ordnung angesehen werden. Das ist ihre Heiligkeit und ihre Verbindung mit der Gottheit. Es ist aber etwas Verkehrtes, eine absolute Heeres-, Gerichts- und Kultusordnung rein aus dem Begriff abzuleiten.

Der einzelne kann sich zur sittlichen Ordnung der Gemeinschaft verschieden verhalten. Es gibt ein Individuelles außerhalb der sittlichen Ordnung, ein Ewiges, In-sich-selbst-begründetes. Das Ewige im Dasein des Individuums und die ewig harmonische reine sittliche Ordnung sind die beiden Formen des Göttlichen. Die höchste Gestalt des sittlichen Lebens ist die Einheit der freien Individualität mit dem Göttlichen in und außer ihm. Das Unsittliche ist der Gebrauch der höheren Ordnung als Mittel für sich selbst. Unrecht, gesellschaftliche Sünde ist das Unsittliche gegen die äußere Ordnung des geistigen Lebens, gegen den äußeren ruhenden Organismus des ewigen Willens. Die Verwirklichung dieses Unrechts ist die Unfreiheit. Der beständige Kampf mit der Unfreiheit ist das Lebendige der sittlichen Ordnung. Die wirkliche gesellschaftliche Persönlichkeit ist das mit einer bestimmten, aus ihren Aufgaben gebildeten Stellung und einer aus ihrer Leistung gebildeten Geltung versehene Individuum.[3])

Stein unterscheidet drei bestimmte objektive Ausdrucksformen der Sittlichkeitswerte der Gesellschaftsordnung: die Geselligkeit, die Sitte und die Rechtsordnung. Die Geselligkeit ist der durch die Natur des Geistes und des materiellen Faktors geordnete Verkehr der einzelnen untereinander. Die Geselligkeit nimmt durch die gesellschaftliche Gleichartigkeit ihre Gestalt an. Den Gesellschaftsklassen entsprechen die Kreise der Geselligkeit, den Gesellschaftsformen die geselligen Gruppen. Die bestimmte Form der Geselligkeit innerhalb der Kreise und Gruppen hängt wiederum von dem Entwicklungsgrade der materiellen Produktion und der geistigen Bildung ab.

Die Sitte ist die Befolgung einer bestimmten Lebensweise, die im Geiste der Gesamtordnung für den einzelnen als sittlich notwendige Aufgabe anerkannt wird. In das Gebiet der Sittlichkeit reicht sie

nur mit ihrem Prinzip, nicht mit ihrer Ausführung. Je strenger die Besitzverhältnisse geordnet sind, um so strenger ist die Sitte. Der Grund und Boden ist der Keim der strengen Sittenordnung, die darum in der Geschlechterordnung zu Hause ist sowie die Verschiedenheit der Sitte in der ständischen Gesellschaftsordnung entsprechend der Verschiedenheit und Verteilung der Arbeit. Strenge und Verschiedenheit der Sitte lösen sich auf in der gewerblichen Gesellschaftsordnung, die Sitte wird eine allgemeine und gleichförmige, es erscheint die Besitzlosigkeit und ihr Korrelat, die Sittenlosigkeit. Die Sitte hat zwei Hauptformen ihrer äußeren Erscheinung, zwei gesellschaftliche Symbole: die Tracht und das Wappen.

In der Rechtsordnung werden die Ergebnisse der Gesellschaftsbildung zum Inhalt des Gesamtwillens in der Form der Gesetzgebung. Die Rechtsklassen sind die letzte Stufe in der Entwicklung der Klassenordnung. Sie entstehen, wenn die Klassenunterschiede zum Gegenstand des gemeinsamen Willens und durch das Gesetz desselben geschützt werden. Die Rechtsordnung wird zu einer Klassenordnung, weil sie die gegebene Verteilung des Besitzes, der Ehre und der sich an dieselben anschließenden drei Funktionen anerkennt.[4])

Der Begriff der Ehre ist nur aus der gesellschaftlichen Sittlichkeit heraus verständlich, und zwar aus der Natur der gesellschaftlichen Stellung. Die Ehre ist die Anerkennung des gleichen, in dem Wesen der Persönlichkeit liegenden Rechts auf Teilnahme an den drei geistigen Funktionen und die damit gegebene Unverletzlichkeit ihrer geistigen Bedingung, der Anerkennung des einzelnen durch die Gemeinschaft als ihres Gliedes. Die Unterschiede der Ehre sind begründet in den Besitzunterschieden. Die Ehre setzt die wirtschaftliche Selbständigkeit voraus. Mit dem Besitz wächst die gesellschaftliche Ehre. In ihr liegt das Bewußtsein des Klassenunterschiedes. Die herrschende Klasse, die edlen Geschlechter, die Häupter des Standes oder die Beamteten genießen je nach den Gesellschaftsformen eine besondere ausgezeichnete Ehre. Die gesellschaftliche Ehre wechselt mit der gesellschaftlichen Entwicklung. Diese Ehre des gesellschaftlichen Lebens ist etwas deutlich Sichtbares, sie nimmt bestimmte äußere Erscheinungen an. Es bilden sich gesellschaftliche Symbole aus, die zu Zeichen des Besitzverhältnisses werden. Aus den Besitzesklassen werden Ehrenklassen, wenn die Formen der Geselligkeit zur festen Sitte werden.[5])

Sehr beachtenswert sind Steins Aussagen über die Kausalität zwischen Besitz und gesellschaftlicher Sittlichkeit. Steins Urteile über die Geselligkeit, die Sitte, das Recht, die Ehre lassen erkennen, daß er dem Besitz einen wesentlichen Einfluß auf die Gestaltung der gesellschaftlichen Sittlichkeit zuschreibt. Das ethische Leben der

Gemeinschaft ist ein großartiger, aber auch ein durchaus abstrakter Organismus. Diese geistige Welt hat einen materiellen Boden. Die Wissenschaft vom Leben muß die organische Wechselwirkung zwischen der rein geistigen oder sittlichen Welt und der Welt des Besitzes erkennen. Ohne Besitz keine Achtung, keine Freiheit, keine Tat. Die Gesellschaftsbildung ist die Gesamtheit der Einflüsse, welche die Verschiedenheit der Größe des Besitzes auf die Gemeinschaft der Menschen und ihre Ordnung untereinander hat. Das Maß von gesellschaftlicher Stellung und Geltung und Ehre und Macht innerhalb der sittlichen Gesellschaftsordnung bestimmt die gesellschaftlichen Güter. Es ist eine Wahrheit der sittlichen Ordnung, daß das ewige Wesen des Besitzes selbst und die ewige Ordnung der Dinge das Verhalten des Besitzes zu den gesellschaftlichen Gütern und Rechten mit unabweisbarer Notwendigkeit als eine der unverrückbaren Grundlagen alles organischen Lebens unter den Menschen hingestellt hat. Stein will nicht so verstanden sein, als ob Sittlichkeit und Besitz sich deckten. Dem rein Ethischen erscheint die Verbindung mit dem Besitz als Unreinheit und Unfreiheit, dem wirklichen Besitz erscheint das rein Ethische nur zu leicht als wertlos. Es besteht die Gefahr, daß der Besitz dem Ethos seine lebendige Kraft nimmt, den lebendigen Geist gleichsam verschlingt. Das ist der gesellschaftliche Tod der Völker. Der Besitz als solcher versittlicht die Gesellschaft nicht, sondern der Erwerb des Besitzes, die Arbeitsleistung üben die veredelnde und gemeinschaftsbindende Wirkung aus. Die Genüsse des Reichtums und der geistigen Bildung ohne Arbeit bewirken die gänzliche sittliche Verworfenheit der Masse. Die Arbeit ist die Trägerin des Unendlichen in der Sittlichkeit.[8])

Die gesellschaftliche Sittlichkeit äußert sich und bildet sich immer von neuem in der korporativen Arbeit. Nur die Körperschaften vermögen die sittliche Gesellschaftsordnung zu einer alle bindenden Macht bewußt werden zu lassen. Die großen Aufgaben des gemeinschaftlichen Lebens zwingen zur Gemeinschaft der Arbeit, zu einer Ordnung der einzelnen unter einen Willen und unter einen gemeinsamen Zweck. Erst durch die Verbindung und Korporation kann die sittliche Aufgabe der Gemeinschaft erreicht werden. In der Körperschaft ordnen sich die einzelnen um eines bewußten Zweckes willen freiwillig zu einem Ganzen und handeln als Ganzes. Die Körperschaft ist der höchste Ausdruck des freien Gesamtbewußtseins und höchste Form der individuellen Kraft. Gesellschaftliche Körperschaften können nur innerhalb einer bestimmten Klasse stattfinden. Zu positiv wirkenden Faktoren des Fortschritts werden die Körperschaften, wenn sie die Aufgabe ihrer Tätigkeit in der Entwicklung der niedern Klasse suchen. Die wirtschaftlichen Korporationen

bezwecken allein die Linderung der wirtschaftlichen Not der Armut. Wichtiger sind die Körperschaften, die die nichtbesitzende Klasse zu der Klasse der Unternehmer emporheben wollen, durch Hergabe des Kapitals oder durch Erziehung und Unterricht der Schule. Das ist die tätige Liebe, die Humanität, diese ist ein gesellschaftlicher Begriff. In der praktischen Humanität beruht die wirkliche Freiheit.[7])

Die sittliche Gesellschaftsordnung fordert das Dasein einer herrschenden und beherrschten Klasse gleichwie das Dasein der Unterschiede schlechthin. Wäre die Verschiedenheit nicht an sich vorhanden, so müßte sie sich in jeder Gestalt des Gesamtlebens mit absoluter Notwendigkeit bilden. Die Verschiedenheit der Menschen ist die absolute Voraussetzung für die gleichmäßige Erreichung der verschiedenen Zwecke. Die allgemeine Scheidung der Höheren und Niederen ist die absolute Voraussetzung alles organischen geistigen Gesamtlebens. Der sittliche Sinn der Höheren ist die Erhaltung der höchsten Entwicklung des Ganzen, indem sie die geistigen Güter zu ihrem persönlichen Eigen machen und das festhalten, was die Gemeinschaft geistig erringt. Aus dieser geistig-sittlich begründeten höheren Stellung geht ihre Herrschaft hervor. Diese enthält drei Momente: 1. die wirkliche sittliche Berechtigung zur Leitung der Gemeinschaft, 2. den bewußten Willen, diese Berechtigung geltend zu machen, 3. die Anerkennung des Anrechts und die Folgeleistung von seiten der übrigen Glieder der Gemeinschaft. Eine Herrschaft der Niederen über die Höheren ist stets eine unwahre und ungerechte Herrschaft. Jede herrschende Gewalt erhebt ihre Ansprüche zu einer absoluten Forderung der sittlichen Idee, zu einem Gebot der Gottheit, sie bedient sich der Religion. Die Beherrschten begründen ihren Widerstand gegen die Forderungen der Herrscher mit einer logischen Untersuchung der Wahrheit. So entsteht der Gegensatz zwischen Religion und Philosophie, zwischen Ueberlieferung und der freien Forschung. Beide werden zu höchst machtvollen Elementen der sittlichen und damit der gesellschaftlichen Bewegung. Sie sind soziale Tatsachen und Mächte. Das höchste und edelste Zeichen geistiger Größe und Kraft bei der herrschenden Klasse ist die christliche opfernde Liebe, die die niedere Klasse zur sittlichen Freiheit in der sittlichen Weltordnung emporhebt. Die wahre und unendliche Potenz der freien und harmonischen Entwicklung aller Gesellschaft zur immer höheren Gesittung liegt einzig in der Lehre des Christentums. Die gesellschaftliche Ordnung ist nur ein Gebiet des Gesamtlebens, in dem sich die ewige göttliche Idee des Lebens ihre Wirklichkeit erschafft. Diese höhere Ordnung bildet den Inhalt des Begriffes der gesellschaftlichen Harmonie, welche die Bewegung in der Verteilung der Güter bestimmt. Diese höhere Ordnung hat drei Grundverhältnisse: die gesellschaftliche Freiheit, die gesell-

schaftliche Arbeit und die tätige Liebe. Diese gesellschaftliche Harmonie wird nie jemals erschöpft sein. Es gibt keinen an und für sich vollendeten gesellschaftlichen Zustand. Die Harmonie der Gesellschaft ist die Harmonie der Kräfte, welche die Entwicklung der Gesellschaft bestimmen. Kein Zustand, keine Stufe der Gesellschaftsbildung entbehrt die Harmonie deshalb, weil sie eine niedere ist.[8])

Steins sittliche Betrachtungsweise der Gesellschaft ist weiter-, wenn auch nicht immer tieferentwickeltes Hegelsches Denken. Stein und Hegel lösen sich los von der begrifflichen oder individuellen Ethik des achtzehnten Jahrhunderts, die den Moralitätsbegriff in sehr verschiedenartigen Schattierungen entwickelte, und bekennen sich zur objektiven und gesellschaftlichen Sittlichkeit. Stein und Hegel sind durchdrungen von der Erkenntnis, daß das Sittliche sich gestaltet unter dem beständigen Einfluß der harten, vielverschlungenen Tatsächlichkeiten, denen der einzelne als Glied der Lebensgemeinschaften täglich ausgesetzt ist. Die individuelle Sittlichkeit entfaltet sich aus der gesellschaftlichen Sittlichkeit heraus, diese ist das anfänglich Gegebene. Hegel war der einzige unter den Philosophen des deutschen Idealismus, bei dem Stein das unzweideutige Bekenntnis zur objektiven Sittlichkeit vorfand. Hegel hatte diesen Begriff auch auf die Gesellschaft angewendet, ja der ganze Sinn seiner Gesellschaftslehre erschöpfte sich in dem Nachweis, daß alles gesellschaftliche Leben ein großer, hochdramatischer sittlicher und geistiger Befreiungsprozeß ist. Stein bekennt sich einschränkungslos zu dieser Auffasung. Er ist zweifelsohne ethischer Soziologe. Und zwar ist sein Ethos ganz ähnlich gestimmt wie das Hegels. Es ist mystisch gefärbt, ruht ganz auf idealistischem Glauben. Stein redet von dem äußeren ruhenden Organismus des ewigen Willens, von der Heiligkeit der Ordnung und ihrer Verbindung mit der Gottheit, von der ewig harmonischen reinen sittlichen Ordnung, von dem Göttlichen der sittlichen Ordnung, von einer höheren Natur der Dinge, von einer Welt mit ewiger Harmonie der Bewegung. Freilich erreicht die mystische Grundlegung Steins nicht die Tiefen des metaphysischen Panlogismus Hegels, dazu fehlte Stein die logische Kraft. Steins Verehrung der Weltenharmonie erinnert an die naive deistische Gläubigkeit der klassischen Nationalökonomie. Stein hat unverkennbar den Hegelschen Gesellschaftsbegriff fortgebildet, aber mit dieser Fortbildung setzte auch sofort eine Verflachung ein, die Begriffsbildung Steins zeichnet sich nicht durch logische Klarheit aus.

Dieser formale Mangel wird teilweise aufgewogen durch die inhaltliche Fülle der Steinschen Begriffe. Stein geht näher als Hegel an das Leben der Alltagserfahrung heran und entdeckt in diesem Leben dessen konkrete sittliche Gestaltungen. Er weiß die Objek-

tivität der Sittlichkeit leibhaftiger zu packen als Hegel. Die Gesittung, die Geselligkeit, die Sitte, die Ehre, die Rechtsordnung erkennt Stein als sittliche Ausdrucksformen des gesellschaftlichen Lebens. Er sieht in diesen Gestaltungen Bindungen des Einzelwillens durch gleichgeartete kleinere oder größere Gesellschaftskreise. Die Macht aber, die diese gleichförmigen Interessenkreise entstehen läßt, ist nach Steins erfahrungssicherem Urteil der Besitz. Mit dieser Auffassung kommt wieder eine ökonomistische Einschätzung gegenständlicher Geistigkeit zum Durchbruch, die sich unausgeglichen neben die idealistische Lebensstimmung Steins stellt. Es wäre wohl möglich, mit Hilfe Hegelscher Dialektik die Ausgleichung herzustellen. Aber Stein unterläßt es, weil ihm die Unebenheiten gar nicht bewußt werden. Er kennzeichnet sich damit selbst als eine Uebergangserscheinung, die einen neuen Zeitgeist einfangen will mittels der Denkformen einer zurückweichenden Lebensdeutung. Zugleich bekundet Steins Gesellschaftslehre, besonders auch seine Sittlichkeitsauffassung die Macht der Hegelschen Philosophie. Hegels Ansichten über den objektiven Geist und die objektive Sittlichkeit waren Gedanken, deren Fruchtbarkeit bereits Stein erkannte. Versittlichung und Vergeistigung des Daseins sind für Stein wie für Hegel einunddasselbe. Wenn Stein sagt, daß der lebendige Organismus des wirklichen Geistes der Menschheit sich in der sittlichen Gesellschaftsordnung darstellt, so ist das gleichbedeutend mit Hegels Verwirklichung des absoluten Geistes. Für diesen universellen geistigen Prozeß ist nach Steins wie Hegels Auffassung das Dasein der Unterschiede denk- und daseinsnotwendig. Darum lehnen beide Denker alle Gleichheitsmacherei einer flachen rationalistischen Denkart ab und betonen mit Nachdruck, daß die Gegensätze der Gesellschaft wesenhaft sind. Die Freiheit der Gesellschaft würde aufgehoben, ihr würde ihr sittlicher Gehalt geraubt, wenn die gesellschaftlichen Unterschiede schwänden. Die Harmonie der Gesellschaft wird um so klangvoller, je mehr unterschiedliche Gesellschaftsstimmungen sich in ihr vereinigen. Freilich will Stein diesen Gedanken nicht so gedeutet wissen, als ob er die Erstarrung, wohl gar die absichtliche und planmäßige, der gesellschaftlichen Unterschiede rechtfertige. Das wäre eine gewalttätige Tötung der Freiheit. Stein sieht vielmehr darin die sittliche Bewegung der Gesellschaft, die er in Uebereinstimmung mit Saint Simon und Moses Heß als den Hauptinhalt der Geschichte betrachtet, daß einem jeden die Möglichkeit gegeben wird, die seinen Fähigkeiten entsprechende gesellschaftliche Stellung sich zu erwerben. Diese Auffassung ist gewiß im Sinne Hegels, aber es fehlt bei diesem die Auswertung des Gedankens, die in Steins Gesellschaftslehre den breitesten Raum einnimmt. Bei Stein sind schon Untertöne, wenn auch sehr verhaltene, Marxischer Anklage

gegen die Gesellschaft vernehmbar, die ihre sittliche Aufgabe nicht begreift. Stein und Hegel vertreten einen konservativen Liberalismus, doch sind bei Stein die ersten Ansätze zu einem revolutionären Gesellschaftsumbau vorbereitet. Wo Stein vom Gegensatz der Religion im Sinne der überlieferten gläubigen Auffassung des Verhältnises zwischen der herrschenden und der beherrschten Klasse und der Philosophie im Sinne der voraussetzungslosen Betrachtung dieses Verhältnisses redet, da bereitet sich der Gedanke von Karl Marx vor, daß die philosophische Erkenntnis eine revolutionäre Macht ist, daß die Revolution im Hirn des Philosophen beginnt, daß die Philosophie eine geistige Waffe des Proletariats ist. Es entsprach gewiß nicht der Gesinnung Hegels, daß seine Jünger solches folgerten, aber seine Dialektik des Geistes hatte doch seinen Jüngern diesen Weg gebahnt. Zukunftweisend ist Stein auch dort, wo er die großen sittlichen überindividuellen Funktionen aus der Gesellschaft entstehen läßt und eine ständische Ethik vorbereitet. Er ist ganz Hegelschüler, wenn er das Individuum erst durch die Gemeinschaft zur Persönlichkeit werden läßt und in der Einheit des individuellen Willens mit den sittlichen Zwecken der Gesellschaft das Wesen der Sittlichkeit sieht. Er folgt Hegel und Saint Simon, wenn er in der christlichen Humanität, im christlichen Liebeswillen die gesellschaftliche Freiheit verwurzelt. Was Stein über die sittliche Bedeutung der Körperschaft sagt, ist ganz im Sinne Hegels. Beide sehen in ihr die Erhebung des individuellen Willens in eine gewußte und denkende Sittlichkeit. Daß diese das Gemeingut aller werde, das ist nach Hegel und Stein der Sinn der Gesellschaft.

15. Das Recht des Gesellschaftsbegriffes Steins.

Stein betrachtet neben der Geselligkeit und Sitte die Rechtsordnung als ein Gebilde des objektiven Geistes, das aus der Gesellschaft heraus verstanden werden muß. Das Recht und die Gesellschaft haben einunddieselbe Grundlage. Die Gesellschaft will das Individuum gewähren, will die Selbständigkeit des einzelnen sich voll entfalten lassen. Das Recht ist nichts anderes als die Anerkennung von allen, die die Gesellschaft bilden, daß jedes Individuum etwas Selbständiges ist. Das Recht ist die Selbständigkeit seiner eigenen, von ihm selber gesetzten Lebenssphäre. Das Recht ist die äußere Form der Freiheit. Die Einheit und Gemeinschaft wird durch das Recht zu einer Einheit und Gemeinschaft freier und selbständiger Wesen. Das Recht wird der feste Grund der einzelnen Persönlichkeit und ihrer Selbständigkeit. Es ist die Grenze für die Betätigung der einen Persönlichkeit der andern freien Persönlichkeit gegenüber. Es ist im Wesen der Persönlichkeit begründet, schützt ihre Unver-

letzlichkeit. Freilich die Rechtssubjekte bestehen nur in bezug auf die äußeren Tätigkeiten der Persönlichkeiten. Das Recht hat es nur mit dem äußeren Leben zu tun, nicht mit dem ganzen persönlichen Leben. Die selbständigen Gebiete des Lebens, das leibliche, das wirtschaftliche, das gesellschaftliche, das staatliche Leben sind selbständige Rechtsgebiete.[1])

Als gesellschaftliches Gebilde, als eine Funktion der Gesellschaft ist das Recht die Unverletzlichkeit des Besitzes, die Sicherung gegen die willkürliche Tat anderer. Die Begriffe Recht und Eigentum bedingen sich gegenseitig. Keine Entfaltung des Sondereigentums kann das Recht entbehren. Recht und Eigentum erzeugen sich gegenseitig. Im Eigentumsbegriff verbindet sich der Rechtsbegriff mit dem Begriff des wirtschaftlichen Gutes. Im Eigentum werden die wirtschaftlichen Güter die Grundlage der rechtlichen Ordnung. Der Eigentumsbegriff ist aber nicht nur eine Synthese von Recht und Wirtschaft, sondern auch von Gesellschaft und Sittlichkeit. Durch die Rechtsgeltung des Eigentums wird das Gut etwas Persönliches und Selbständiges. Der ideelle Wert des Eigentums ruht in dem Geistig-Sittlichen, das die arbeitende Persönlichkeit auf das Stoffliche überträgt. Die Gleichsetzung des Gutes mit der arbeitenden Persönlichkeit begründet die Unverletzlichkeit des Gutes. Die gemeinschafts- und persönlichkeitsbildende Kraft des Eigentums ruht in der Macht, die Ordnung der Gemeinschaft zu einer dauernden zu machen, indem es den Anteil an dem allgemeinen Gute, die Lebensaufgabe und zum Teil die Lebensauffassung der einzelnen schon in ihrer Erziehung begründet. Jedes Gut ist ein Eigentum und als solches ein selbständiges Atom, dessen Dasein und Bewegung allein auf dem Willen des Eigentümers beruht. Diese Isolierung des Eigentums wird zersprengt durch das Bedürfnis des einzelnen nach dem Gute und der Arbeit der andern. Stein wagt das Paradoxon: Nicht die Persönlichkeit bedingt die Bildung des Eigentums, sondern das Eigentum bedingt die Bildung, das Glück der Persönlichkeit.

Stein geht an der Frage nicht vorüber, ob das Eigentumsrecht nicht auch etwas Gemeinschaftshemmendes ist, ob in diesem Recht nicht eine gefahrvolle Rechtlosigkeit sich verbirgt. Ist das Eigentum das Ergebnis der Arbeit? Stehen die Eigentümer auch durch ihre Arbeit höher als die Arbeiter? Ist das ein wahres Recht, das durch seine Konsequenzen die ganze Masse der Arbeiter zur ewigen Unterordnung verdammt und doch von sich sagt, daß es die Persönlichkeit in dem Schutze trägt und erhält, den es dem Eigentum gewährt? Hat Proudhon recht, wenn er das Eigentum Diebstahl, das absolute Unrecht der Menschen gegen die Menschen nennt? Steins Antwort auf diese weittragenden Fragen begnügt sich mit der Ablehnung der Gütergemeinschaft, der Aufhebung des persönlichen Eigentums, weil

diese ein absoluter Widerspruch mit der ganzen Natur des wirklichen Lebens ist.[2])

Stein betont mit Nachdruck die gesellschaftliche Bedingtheit des Rechtes. Das Entstehen der Rechtsordnung aus den Ordnungen des Lebens ist nicht der Prozeß des Entstehens dieser Ordnungen aus dem Rechtsbegriff, wie die Rechtsphilosophie meint, sondern nur der Prozeß, vermöge dessen die entstandene Ordnung als Inhalt des Gesamtwillens ihre über jede Einzelwillkür erhabene Gestalt erhält. Stein will das Recht empirisch erklären hinsichtlich seiner Entstehung und metaphysisch erfassen hinsichtlich seiner Geltung. Das Recht wurzelt nach ihm in demselben Widerspruch des Lebens, dem die Gesellschaft ihre Entstehung verdankt. Denn dieser Widerspruch zwingt die Gütererarbeitung zur Gemeinschaft der Arbeit, die eine festgefügte Ordnung erzeugt. Jede große Rechtsgesetzgebung ist der Ausdruck einer neuen Stufe in der Gesellschaftsgeschichte. Die Rechtsgeschichte ist ein Teil der Gesellschaftsgeschichte. Das Verständnis der Umgestaltung der einzelnen Rechtssätze liegt nie in diesen einzelnen Sätzen als solchen, sondern in ihrer Beziehung zu der gesellschaftlichen Bewegung. Der durch die organische Einheit der geistigen und wirtschaftlichen Güterwelt und Güterordnung an sich gegebene Begriff der Gesellschaft empfängt seine Verwirklichung als Rechtsordnung.[3])

Jede Veränderung der Gesellschaftsordnung und der diese Veränderung verursachenden Besitzverteilung gestaltet das Recht um. Das beweist die Entstehung des Gewohnheitsrechts. Sie ist derjenige Prozeß, durch den die sich ändernde Gesellschaft und die mit ihr sich ändernde Besitzverteilung das bestehende Recht mit der neuen Gestalt der Gesellschaftsordnung in Einklang bringen. Das Gewohnheitsrecht ist der rechtliche Ausdruck eines gesellschaftlichen Lebensprozesses. Die Verschiedenheit der geltenden Rechtsordnungen drückt die Verschiedenheiten der bestehenden Gesellschaftsordnungen aus. Wenn Verteilung und Ordnung der Arbeit und des Besitzes sich ändern, ändert sich auch das eigentlich gesellschaftliche Recht in der Form des Gewohnheitsrechts.

Die gesellschaftliche Bedingtheit spricht Stein dem Recht schlechthin zu. Auch die Rechtssätze, die anscheinend unabhängig von der gesellschaftlichen Bewegung bestehen, werden doch von ihr betroffen. Aber den stärksten Einfluß übt die Gesellschaft auf das Teilgebiet des Rechtslebens aus, das Stein das gesellschaftliche Recht i. e. S. nennt. Es ist das Klassenrecht und das Recht der Gesellschaftsformen. Stein stellt mit Vorliebe die Entwicklung des gesellschaftlichen Rechts dar, wie sie ganz aus der Natur der Klassenherrschaft heraus zu begreifen ist. Das Sonderinteresse der hohen Rechtsklasse geht dahin, die vorhandenen gesellschaftlichen Rechte

derselben zu Vorrechten zu machen, d. h. zu unerwerbbar und unverlierbar gemachten gesellschaftlichen Rechten. Wird das Vorrecht mit dem Besitz verbunden, so entsteht das dingliche Vorrecht, wird es an die Geburt geknüpft, so bildet sich das persönliche Vorrecht. Das dingliche und das persönliche Recht haben zu ihrem Inhalt das Ehe- und Erbrecht, das Verkehrsrecht, die Ehre und die Klassenherrschaft. Im Grundbesitz z. B. überdauert die Sitte der Klassenehe das Gesetz der Rechtsehe. Die freie Ehe gehört der Herrschaft des gewerblichen Besitzes an. So bestimmen auch die Gesellschaftsformen die Ausbildung des Rechts. Das Eherecht ist nur aus der Gesellschaft heraus verständlich.[4])

Die Gesellschaftsklassen und die Gesellschaftsformen entstehen unter dem beherrschenden Einflusse des Besitzes. Der Besitz gestaltet das in ihnen sich darstellende Recht. Aus der Ungleichheit des Besitzes erklärt sich das gesellschaftliche Recht. Die Größe und die Art des Besitzes beeinflussen das Gesellschaftsrecht. Die Verhältnisse des Besitzes an und für sich, ohne Beziehung auf die individuelle Fähigkeit, geben das Recht auf Ehre und öffentliche Funktion. Die gesellschaftliche Rechtsbildung bleibt freilich bei der alleinigen Anerkennung des Besitzfaktors nicht stehen. Die zweite Stufe in der Bildung der Rechtsklassen erscheint dort, wo diese die Arbeit als das klassenbildende Element neben dem Besitz als dem klassenerhaltenden mit umfassen.

Das auf dem Besitz sich aufbauende Gesellschaftsrecht erweitert sein Machtbereich auf das öffentliche Recht, welches das Verhältnis des einzelnen zum Staate regelt. Besitz wird Recht und Macht und Herrschaft und greift darum bestimmend ins Staatsleben hinein. Darum wird die Gestalt der Gesellschaft stets die Grundlage für die Verfassung und Verwaltung der Staaten werden. Politische Reformen erstreben eine Umgestaltung des Rechts, wenn die Besitzverhältnisse sich verschoben haben und der arbeitende Stand zu einem besitzenden geworden ist. Der Staat des Staatsbürgertums gibt dem einzelnen keine Staatsbürgerschaft, sondern er anerkennt die erworbene. Die absolut persönliche Qualität der Bedingungen der vollen Staatsbürgerschaft für jeden stellt alle einzelnen ihrem Prinzip nach in gleiche Reihe. Der Staat muß die Gleichheit des öffentlichen Rechts als obersten Rechtsgrundsatz aufstellen. Aber die Gesetze der Güterverteilung entscheiden die Verteilung der staatsbürgerlichen Rechte. Aus dem beherrschenden Einfluß des Besitzes auf die Rechtsgestaltung folgt nicht das Dasein eines wirtschaftlichen Rechts in seiner vollen, aus der Natur der Wirtschaft allein hervorgehenden Reinheit. Jedes positive wirtschaftliche Recht als die Bedingung für das reine gesellschaftliche Recht enthaltend ist bestimmt von der gegebenen Gesellschaftsordnung. In jeder be-

stimmten Gesellschaftsordnung ist überhaupt nur ein Rechtssystem des Güterlebens möglich.[5])

Auch das private oder bürgerliche Recht ist gesellschaftlich bedingt. Jede Aenderung des eigentlichen gesellschaftlichen Rechts hat eine Aenderung des geltenden Privatrechts zur Folge oder zur Voraussetzung gehabt. Das bürgerliche Recht (ius — civile) ist die Unterordnung des Naturrechts unter die rechtlichen Bedingungen der Gemeinschaft. Es ist ein absoluter Widerspruch von einem Recht zu sprechen in einem Zustande ohne eine anerkannte und herrschende Gemeinschaft der Menschen.[6])

Alles, was Stein über die gesellschaftliche Bedingtheit des Rechts sagt, läßt seine Stellung zum Naturrecht deutlich erkennen. Er drängt es zurück fast bis zur Ablehnung. Das wirkliche Recht entsteht aus der Verbindung der Gesellschaftslehre und der reinen Rechtslehre. Dem wirklichen Recht liegt die gesellschaftliche Persönlichkeit, nicht der abstrakte Mensch zugrunde. Das positive Recht ist das Ergebnis der Einwirkung der gesellschaftlichen Ordnung auf die reine Rechtsordnung der Persönlichkeiten untereinander. Die Gesellschaftslehre ist die unentbehrliche Grundlage und Voraussetzung der Rechtswissenschaft. Steins Zurückdrängung des Naturrechts bedeutet nicht eine Aufopferung des rechtsphilosophischen Elements, sondern nur eine bedeutsame Einschränkung desselben. Jede Rechtswissenschaft ohne Rechtsphilosophie wird immer eine zufällige, zuweilen eine zweckmäßige, in den meisten Fällen aber eine ordnungs- und prinziplose Anhäufung von Stoff, eine Rechtsphilosophie ohne Rechtswissenschaft stets ein leeres und unwirkliches Bild des Rechtslebens bieten. Nicht die Rechtsidee als solche, sondern die jeweilige Wirklichkeitsform der Gesellschaft bestimmt den Wahrheitsgehalt des Rechts. Es ist ein Irrtum, die Güte des bestehenden Rechts nach dem von ihm erreichten Geltungswert der Sätze des reinen Naturrechts zu bemessen. Das Verhältnis der Rechtsordnung zur Gesellschaftsordnung ist ihre praktische Wahrheit und Gültigkeit. Die Geschichte des Rechts ist nur die Geschichte der Gesellschaftsordnungen. Die Wissenschaft des positiven Rechts legt das gegebene wirtschaftliche Recht als Ergebnis der Einwirkung des gesellschaftlichen Rechts auf die Grundbegriffe des philosophischen Rechts in Wirtschaft und Gut dar und kann mithin ohne die Wissenschaft der Gesellschaft nicht gefunden werden.

Im Zusammenhang mit dem Gedanken, daß der Wert des positiven Rechts nicht bedingt wird durch die Nähe der reinen Rechtsidee und den Einklang mit den sittlichen Forderungen, steht Steins Ablehnung der Vermengung von Recht und Sittlichkeit. Objekt und Inhalt des Rechts decken sich nicht mit dem Objekt und Inhalt der Sittlichkeit. Stein macht Fichte und Hegel, die er in diesem Zu-

sammenhang einmal nennt, den Vorwurf dieser Vermengung. Eine Wissenschaft von dem was ist, kann nicht eine Wissenschaft sein von dem, was, wie der Begriff der Bestimmung es mit sich bringt, niemals vollkommen wirklich sein soll. Diese Identifizierung ist entweder eine Unklarheit oder ein Fehler.[7])

Steins Auffassung von der gesellschaftlichen Bedingtheit des Rechts entspricht Hegels Einordnung des konkreten Rechts in die bürgerliche Gesellschaft. Hegel und Stein betrachten Gesellschaft und Recht als zwei sich bedingende Begriffe: Es gibt keine Gesellschaft ohne Recht und kein Recht ohne Gesellschaft. Die Gesellschaft ist ein Rechtsgebilde, und das Recht ist etwas durchaus Gesellschaftliches. Hegel und Stein dehnen die Gültigkeit dieser Sätze auf das ganze konkrete Recht aus. Stein geht aber auch in diesem Falle entsprechend seiner anders gearteten geistigen und zeitgeschichtlichen Einstellung über Hegel hinaus. Stein betont mit einem Hegels Wesen und Zeitdenken fremden Nachdruck die Abhängigkeit des Rechts von der gesellschaftlichen Bewegung. So erklärt es sich, daß Stein vorzugsweise vom gesellschaftlichen Recht i. e. S. und vom öffentlichen Recht spricht, während Hegel vom bürgerlichen Recht fast ausschließlich redet. Die Gedankengänge Steins über das eigentliche Gesellschaftsrecht sind Hegel noch ganz verschlossen. Stein bewegt sich auch hier wieder in der Richtung von Hegel zu Karl Marx hin. Stein umschreibt das Gesellschaftsrecht als Klassenrecht, als Ausdruck des Herrschaftswillens der Besitzenden. Den Besitz stellt Stein dar als die Macht, die das Recht gestaltet.

Wirtschaft und Recht rückt Stein viel näher aneinander heran als Hegel. Wenn Stein das rein wirtschaftliche Recht ablehnt, so kommt er ihm doch sehr entgegen auf dem Umwege des vom Besitz beherrschten Klassenrechts. Der ökonomistische Einschlag macht sich wieder geltend. Stein ist auf dem Wege, die ideologischen Faktoren aus dem Stofflichen geboren werden zu lassen. Freilich vor den Marxischen Folgerungen schreckt er noch zurück.. Aber er bahnt Marx den Weg. Ihm vorauseilend verfolgt er unter französischem Einfluß den gesellschaftlichen Machtgedanken. Er stellt dar, wie das auf dem Besitz ruhende Gesellschaftsrecht in das öffentliche Recht hinübergreift und sich staatlich sanktionieren läßt. Aus dem Zusammenhange zwischen dem Gesellschaftsrecht und dem öffentlichen Recht erklärt Stein die politischen Reformen und Revolutionen. Wenn Hegel von alledem nicht redet, so liegt der Grund dafür nicht nur darin, daß Hegels Denken nicht in dem Sinne soziologisch eingestellt war wie das Denken Steins. Die ganze Fragestellung hat sich verschoben. Hegels streng philosophisches Interesse erfaßt alle Inhalte des Gesellschaftsbegriffes im wertkategorialen, unzeitlichen Sinne. Stein hingegen steht inmitten der europäischen

sozialen Bewegungen seiner Zeit und bemüht sich, deren Geistiges zu deuten, es geschichtlich, soziologisch zu verstehen. Diese Aufgabe beschäftigt ihn so, daß die philosophische Begriffsbildung darunter leidet. Das bezeugen auch seine Aussagen über die gesellschaftliche Bedingtheit des Rechts. Weil er diese so schwer betont, darum beurteilt er auch die Gewohnheitsrechte wesentlich anders als Hegel. Stein hebt die starke Seite, Hegel die schwache Seite des Gewohnheitsrechts hervor. In der Beweglichkeit, in der Anpassungsfähigkeit an die beständig sich verändernden Besitzverhältnisse, in dem Mitgehen mit dem gesellschaftlichen Lebensprozeß sieht Stein das Recht des Gesellschaftsrechts, während Hegel dem Gewohnheitsrecht das richtige Recht abspricht, weil an ihm soviel Zufälliges, Unbegreifliches, Nicht-Vernunft-Allgemeingültiges, Subjektives haftet. Hegel würdigt das Gewohnheitsrecht nur nach seinem begrifflich-logischen Werte, Stein nach seinem für eine ganz konkrete Zeit bestimmten, diese durchaus befriedigenden Wirklichkeitswerte. Der Grund für diese Gegensätzlichkeit zwischen Hegel und Stein liegt tiefer. Er wird deutlicher sichtbar in beider Stellungnahme zum Naturrecht. Hegel steht diesem viel näher als Stein. Dieser bemißt den Wahrheitsgehalt des Rechts nach dem Grade der Angleichung desselben an die jeweilige Gesellschaftsordnung. In der Geschichtlichkeit erblickt Stein das Lebendige, das Lebensvolle des Rechts. In diesem anpassungsfähigen Leben ruht die Macht des Rechts. Dem stimmt Hegel nicht zu. Die Macht des Rechts liegt nach seiner Auffassung nicht in dem geschichtlich bedingten Zeitwert des Rechts, sondern in dem übergeschichtlichen Vernunftgehalt desselben, nicht in der Relativität, sondern in der Absolutheit desselben. Hegel erbringt für seine Ansicht einen beachtenswerten Beweis. Der geschichtliche Wandel des Rechts wäre unverständlich ohne die absolute Wertung. Weil keine Zeitform des Rechts ihr genügt, darum ist eine unendliche Entwicklung notwendig, damit eine Annäherung an die Vollendung sich vollzieht. Stein verschließt sich der Erkenntnis nicht, daß auch seine soziologische Einschätzung des Rechts nicht das rechtsphilosophische Element aufgeben kann. Aber er läßt dieses so in den Hintergrund treten, daß es an Bedeutung verliert, verdunkelt wird, wodurch der Begriff des gesellschaftlich bedingten Rechts seine klare Abgrenzung verliert. Wo Stein im Anschluß an Proudhon an die Marxistische Fragestellung herankommt, ob das vom Besitz abhängige Recht ein richtiges Recht ist, da nimmt er unbewußt seine Zuflucht zur absoluten Wertung. Näher kommt Stein an die rechtsphilosophische Auffassung Hegels heran, wenn er das Recht ableitet aus dem Wesen der Persönlichkeit, wenn er es als eine notwendige Form der geistigen Freiheit auffaßt, wenn er von einer reinen Rechtsordnung redet. Hegel und Stein sind sich

darin einig, daß das Recht allein mit seinem doppelseitigen Gehalt von Freiheit und Bindung die menschheitliche Geistesentwicklung bis zu ihrer Vollendung ermöglicht. Seltsam ist es, daß trotzdem Stein an einer der wenigen Stellen, wo er Hegel nennt, diesem vorwirft, er vermenge Recht und Sittlichkeit. Dieses Mißverständnis oder diese Unkenntnis spricht nicht dafür, daß sich Stein allzusehr in Hegel vertieft hat. Wenn Stein seine Gedanken über das Recht zu Ende dachte, so mußte er gleichwie Hegel anerkennen, daß das Recht ein bedeutungsvoller Ausdruck der objektiven Sittlichkeit ist und daß die Kantische unübersteigbare Schranke zwischen Legalität und Moralität nicht zu Recht besteht. Stein widerspricht sich selbst. Seine eigene sittliche Betrachtungsweise der Gesellschaft, seine Einstufung der Rechtsordnung in die Reihe der sittlichen Ausdrucksformen reimen sich nicht mit diesem Angriff gegen Hegel. Steins erfahrungsgesättigte soziologische Erkenntnis verdichtet und klärt sich nicht bis zur philosophischen Begriffsbildung Hegelscher Helligkeit. Stein bildet wohl Hegels Ergebnisse fort, bereichert sie, vertieft sie aber nicht in logisch-begrifflicher Hinsicht.

16. Die Wirtschaft des Gesellschaftsbegriffes Steins.

Der erste Band des Systems der Staatswissenschaft enthält die Volkswirtschaftslehre Steins, dieser veröffentlichte ferner ein Lehrbuch der Volkswirtschaft und Aufsätze über einzelne volkswirtschaftliche Fragen. Abgesehen davon, daß sich der Begriff Volkswirtschaft sehr schwierig vom Begriff Gesellschaft so abgrenzen läßt, daß ein Hinübergreifen vom einen zum andern unterbleibt, drängte Steins systematische Betrachtungsweise ganz besonders zu einem Inbeziehungsetzen beider Begriffe. Stein selbst gibt sich Rechenschaft über das Verhältnis von Volkswirtschaft, Gesellschaft und Staat und erkennt, daß ihre gegenseitige Durchdringung verhindert, in den gegebenen Tatsachen die Anteile eines jeden Elements wiederzufinden. Zu diesem Sonderfall gesellt sich der allgemeinere Grund, der in der Begrenztheit der wissenschaftlichen Abstraktion schlechthin liegt. Jedwede Zerlegung des einheitsvollen Lebensorganismus ist etwas Unzulängliches. Das ist die Grenze der Wissenschaft des Lebens, die auch Stein zum Bewußtsein kommt. Das Güterwesen, die Gesellschaft und der Staat bilden in Wirklichkeit eine Einheit. Das Güterwesen ist der organisch gegliederte Körper, in dem der freie Mensch sich zur Herrschaft über das Natürliche als ein Persönliches an sich erhebt, die Gesellschaft erst gibt diesem Körper seine Seele, und der Staat faßt dann in sich Güterwesen und Gesellschaft zum selbstbestimmten Leben zusammen. Die Volkswirtschaft ist die organische Einheit des Güterlebens, in der sich die

Einheit der Menschen in ihrer Herrschaft über die Natur darstellt. Diese Einheit der Menschen ist eine äußere Gesamtheit aller einzelnen, deren individuelle Besonderheit durch die Natur ihres Landes bestimmt wird. In der Volkswirtschaft sammelt sich die gemeinsame Tätigkeit der einzelnen Wirtschaften in der Gemeinschaft der Gesamtinteressen. Die Volkswirtschaft ist die erste große Tatsache des einheitlichen Volkslebens. In ihr entwickelt sich eine ausgleichende Bewegung. Ein Teil der Ueberschüsse der größeren Kapitalien dient für die Hebung der wirtschaftlichen Produktionskraft der kleineren Kapitalien. Das Einzelinteresse und das Gesamtinteresse bewegen sich in einer Richtung: Die Sorge für die Güterverwertung liegt im Interesse aller einzelnen Kapitalien so gut als in dem der Gesamtheit. Die Volkswirtschaft entwickelt sich aus der wechselseitigen Abhängigkeit der einzelnen, aus dem Bedürfnis des einzelnen nach dem Gute und der Arbeit der andern. Die Bedingtheit der Gesellschaft durch die Volkswirtschaft äußert sich in den beiden großen Massen der Besitzenden und Nichtbesitzenden, deren ineinandergreifende lebendige Bewegung die Bedeutung des Stoffes, des Gutes für die Struktur der Gesellschaft zu erkennen gibt. Die Abhängigkeit der Arbeit vom Stoff wird zur Abhängigkeit des Arbeitenden von dem einzelnen Besitzenden, dieser nimmt gleichsam die Persönlichkeit jenes in sich und ist dennoch auf jenen angewiesen. Aus dem anfänglich rein äußeren Verhältnis wird ein inneres. In den verschiedenen Formen des Zusammenlebens kommt der allgemeine Grundsatz der Abhängigkeit der Nichtbesitzenden von den Besitzenden praktisch zur Erscheinung. Der Gesellschaftsprozeß ist die Auswirkung der Güterbewegung.[1])

Die Güterlehre ist eine Betrachtung der Gesellschaft vom Standpunkt des Gutes aus. Sie lehrt, wie der innere geistige Organismus durch die sachlichen Güter, durch die rein materielle Ordnung, durch die natürliche Welt sich bildet. Das ganze Gebiet der Gesellschaftsordnung bietet das Bild eines beständigen Prozesses dar, der mit der Vermehrung der einen Art der Güter beginnt und sich als Ausgleichung mit der andern durch die entsprechende Vermehrung der letzteren vollzieht. Die Gesetze, die das Güterwesen in seiner Entwicklung beherrschen, werden zugleich zu den Gesetzen, die den Kampf des persönlichen und natürlichen Elementes in der menschlichen Gemeinschaft entscheiden. Güterwesen und Gesellschaft bedingen sich gegenseitig. Die Ordnung der gemeinsamen menschlichen Arbeit und die durch sie bedingte Ordnung der Verteilung der gemeinsamen menschlichen Güter erzeugt notwendig zugleich eine Ordnung der Menschen untereinander. Diese in den Gesetzen der Güterbewegung begründete Gesellschaftsordnung ist so machtvoll, daß sie sich nicht einmal der Staatsgewalt unterwirft. Das

Güterleben setzt ein mit der Gütererzeugung. Sie ist die größte Betätigung der persönlichen Kraft, sie wandelt die Stoffe in Gegenstände des Bedürfnisses, sie schafft Werte, d. h. sie behaftet die bearbeiteten Stoffe mit der Fähigkeit, die menschliche Bestimmung zu erfüllen, sie macht sie zu Maßen für die Beurteilung der Güter untereinander. Durch eine Analyse zerspaltet sich der wirtschaftliche Wert in seine Unterarten, die den Anteil der allgemeinen Bedürfnisse und der höher entwickelten Persönlichkeitsinhalte bestimmen.[2])

Mehr als die Güterlehre greift die Wirtschaftslehre in die Gesellschaftslehre hinein. In der Wirtschaft erscheinen die Gesetze und die Ordnung des Güterlebens als Inhalt des Daseins und Lebens der einzelnen Persönlichkeit. Die Wirtschaft ist das Gebiet der wirklichen Betätigung der persönlichen Entwicklung, sie ist die Kristallisation des Güterlebens um die einzelne Persönlichkeit. Wirtschaft als das Bereich der sich auswirkenden individuellen Interessen ist das Vermögen des einzelnen, das stets größer ist als sein Eigentum. Die Individualität des Vermögens ist der Ursprung der ganzen gesellschaftlichen Ordnung. Wenn auch die Wirtschaft auf die Interessen des einzelnen eingestellt ist, so geht doch das Sonderinteresse in das allgemeine Interesse ein, so sehr, daß das höchste Sonderinteresse gerade in der höchsten Vermehrung des Verdienstes aller andern Unternehmungen, also im höchsten allgemeinen Interesse befriedigt wird. Auch der Luxus ist unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Wenn er die harmonische Einheit der Elemente der Wirtschaft zerstört, ist er verderblich. Aber an sich ist er, für die freie Arbeit, produktiv, wie der Genuß selber. Jeder Verbrauch hat einen gewissen Luxus, die Entwicklung beginnt stets mit ihm.[3])

Das Interesse der Einzelwirtschaft fordert die Verbindung mit den andern Wirtschaften. Der notwendigen Verbindung der Wirtschaften entspricht der notwendige Gegensatz derselben untereinander. Dieser Gegensatz äußert sich im Konkurrenzkampf, wohltätig in der natürlichen Konkurrenz, verheerend in der ausbeutenden Konkurrenz: den Sieg entscheidet das Größengesetz der Kapitalien. Die Folgen des Kampfes der Kapitalien sind Massenarmut und massenhafter Einzelreichtum, Luxus und häufige Fallisements der Mittelwirtschaften, die Gefährdung des gesamten wirtschaftlichen Lebens. Als Gegenwirkung gegen die zerstörenden Erscheinungen entsteht die Gemeinschaft der Wirtschaften und Interessen, so die Kreditinstitute, Banken, das Kompagniegeschäft, das Aktiengeschäft, die Sozietät, die Unterstützungskassen, die Sparkassen, Lebensversicherungen, die Association der Arbeiter. Alle diese wirtschaftlichen Vorgänge greifen in das gesellschaftliche Leben ein, vornehmlich die Association.[4])

In diesem Zusammenhange prüft Stein den Gedanken der Gütergemeinschaft vom rein wirtschaftlichen Standpunkt aus. Ist diese ein Allheilmittel gegen die Schäden des Kapitalismus? Die Gütergemeinschaft ist nicht nur ein gänzliches Mißverstehen alles Wesens der Persönlichkeit, sondern auch ein absoluter wirtschaftlicher Widerspruch, der in der in ihr gesetzten Unabhängigkeit des Verbrauchsquantums von dem Erwerbsquantum liegt. Jede Gütergemeinschaft erzeugt in sich den Gegensatz von Erwerb und Verbrauch. Allein aus dem Wesen der Wirtschaft heraus kann die Lösung und Versöhnung der Gegensätze ihrer Elemente gefunden werden. Die Gesetzmäßigkeit der Bewegungen der Kapitalien zwingt zu der Ueberzeugung, daß der Gegensatz der Interessen durch das Interesse selbst geregelt wird. In dieser Gesetzmäßigkeit offenbart sich eine höhere Form des Lebens. Die Wirtschaft ist ein Zeugnis des höheren göttlichen Lebens, das in der millionenfachen Wiederholung der Persönlichkeit sich selber in seiner Größe auszudrücken weiß. Die Macht der individuellen Entwicklung vermag nie das Wertgesetz, die absolute Herrschaft des Maßes in allen irdischen Dingen zu überwinden. Der feste Körper des wirtschaftlichen Lebens ist die individuell gewordene Vielheit, Gegenseitigkeit und Gemeinschaft der Einzelwirtschaften. Die Gegensätze aus sich erzeugende und Gegensätze überwindende Wirtschaft ist sinnvoll. Die Geschichte kennt keinen gleichartigen wirtschaftlichen Urzustand aller Völker. Die Urzustände der Wirtschaft sind die vollkommene Herrschaft des Natürlichen und Gegebenen über die ihrem Wesen nach freie, selbstbestimmte Persönlichkeit. Ein solches Leben ist ein absoluter Widerspruch mit dem Wesen der Persönlichkeit. Der Kampf der Völker mit ihrer Wirtschaft ist der wahre Kampf um Leben und Tod derselben.[5])

Die Stärke des wirtschaftlichen Kampfes bestimmt die Grenzen des Wirtschaftslebens. Ein in sich geschlossenes, allein von der Natur des eigenen Landes bestimmtes Wirtschaftsleben verurteilt ein Volk zur Armut. Die Entwicklung des gewerblichen und kaufmännischen Kapitals war eine geschichtliche Notwendigkeit. Als die Leibeigenschaft auf dem Lande und die Gewerbsbeschränkung in der Stadt und die Unveräußerlichkeit und Unteilbarkeit des Grundbesitzes aufgehoben wurde, da entwickelte sich die wirtschaftliche Freiheit und die Herrschaft des gewerblichen Kapitals. Die Anerkennung der wirtschaftlichen Freiheit bedeutet nicht die Sinnlosigkeit der Idee des geschlossenen Handelsstaates. Ein Volk wird nie zur vollen Entwicklung seines wirtschaftlichen Daseins gelangen, wenn es nicht die Zeit des Prohibitionssystems in sich durchlebt hat und Elemente in sich behält, die als centripetale Kraft in der Totalität der Güterbewegung wirken und an sich notwendig sind.

Nur die absolute Prohibition steht in einem tiefen allgemeinen Widerspruch mit dem Wesen des Volkes und seiner höheren Bestimmung. Die wachsende Herrschaft des Größengesetzes der Kapitalien führt zu inneren Widersprüchen, die sich im Aufsuchen fremder Märkte und im übermäßigen Steigen des Handels äußert. Freilich der Freihandel ist ebensowenig wie das Prohibitionssystem imstande, den Widerspruch, der in der absoluten Herrschaft der großen Kapitalien und ihrer ausbeutenden Konkurrenz liegt, zu lösen. Während das Prohibitionssystem der lebendige Ausdruck der Individualität der Volkswirtschaft ist, ist das Freihandelssystem der Ausdruck des organischen Zusammengehörens und Ineinandergreifens der verschiedenen Volkswirtschaften. Der Freihandel repräsentiert die zentrifugale Kraft. Die ausschließliche Herrschaft des Freihandels erzeugt die Herrschaft des Größengesetzes, der Kapitalien und gefährdet den Staat und das höhere sittliche Moment des Volksbewußtseins. Das allgemeine Interesse der Volkswirtschaft fordert in erster Linie nicht den Freihandel, sondern die Handelsfreiheit, das ist die Eröffnung des Gesamtmarktes des eigenen Landes für alle produzierenden Kapitalien desselben mittels eines Schutzzollsystems.[6])

Der volkswirtschaftliche Einfluß auf die Gestaltung des Gesellschaftslebens beruht auf der Einwirkung des stofflichen Gutes auf die Individualität. Das Güterleben greift durch das innige Verhältnis von Gut und Persönlichkeit mitten in das eigenste Leben des Individuums hinein. Die Bearbeitung eines bestimmten Gutes bemächtigt sich der Individualität dessen, der lebenslänglich eine bestimmte Tätigkeit verrichtet. Das Güterleben fesselt das Leben der Persönlichkeiten, die unendliche Bestimmung des Menschen geht unter in der Begrenzung, die die Lebensbeschäftigung mit sich bringt. Er ist nicht mehr Herr seiner irdischen Laufbahn. Mit einer elementaren Gewalt wird das freie Individuum an seine Lebenssphäre gebunden. Die Lebenstätigkeit gliedert das Individuum ein in den Organismus der Güterbewegung und damit zugleich in eine Gemeinschaftsordnung der Abhängigkeit. Es entstehen die beiden großen Pole der menschlichen Gemeinschaft, die Besitzenden und die Nichtbesitzenden, deren Annäherung und Abstoßung das Leben dieser Gemeinschaft bildet. Jede dieser beiden großen Massen bildet wieder einen selbständigen Organismus, der sich nach der Art und dem Maß des Besitzes auf der einen Seite und nach der Art der Arbeit auf der andern Seite differenziert. Die durch die Güterbewegung bewirkte Ordnung zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden greift tief in das persönlichste Leben, in das an sich Freieste hinein. In der Regel entscheidet die Famile die Stellung im Leben der Gemeinschaft. Die Ordnung des Güterlebens wird zu einer dauernden Ordnung der

Geschlechter. Das Güterleben beschränkt aber nicht nur die Individualität, sondern bereichert sie auch. Es entbindet erst die unendliche Fülle derselben durch die Besonderheit der Tätigkeit. Erst in der Gesellschaft entsteht und gilt die Individualität. Deren metaphysischer Ursprung freilich ist logischer Forschung entrückt.[7])

Stein stellt dar, wie das seelische Grundgefüge durch die volkswirtschaftliche Bestimmung des einzelnen beeinflußt wird. Er kennzeichnet zunächst den sozialen Typus des Grundbesitzes. Er ist entsprechend der von ihm geleisteten Arbeit der Träger des Gleichmäßigen, Dauernden, sich Wiederholenden, der natürliche Träger für die Erhaltung der Ordnung, einer im lebendigen Gefühl unabwendbarer höherer Abhängigkeit begründeten Religiosität. Der Grundbesitz ist abweisend gegen das Neue, neigt zum Hochmut infolge der Unterschätzung des Fremden, liebt nicht den Fortschritt, ist der Besitz des geistigen, starken und dauernden Mittelmaßes. Dieser Typus wird durch die rationelle, industrielle Landwirtschaft wesentlich verändert.[8])

Der zweite Haupttypus ist der des gewerblichen Besitzes. Ihm ist eigen die lebendige Erzeugung des Neuen, der Wechsel, mannigfaltige, bewegliche, geistige Arbeit, vielseitige, empfängliche Bildung. Seine negativen Seiten sind: zu großes Vertrauen auf die eigene Kraft, Uebermut, die Herrschaft der Willkür, Wechsel um des Wechsels willen, Gleichgültigkeit gegen den innern Kern des Neuen.

Der Arbeitertypus der schweren körperlichen Arbeit ist der der Beschränktheit und Trägheit des Denkens, geringer Bildung, äußerer Roheit. Die mechanische Arbeit erzeugt einen unbeschäftigten Geist, einseitige geistige Interessenneigung, geringe Bildung, Unruhe, Verbissenheit, Kränklichkeit des Willens, Betrachtung der eigenen wirtschaftlichen Lage, Empfänglichkeit für die sozialistischen Lehren.

Weiter handelt es sich um die Typen des niederen und höheren gewerblichen Mittelstandes. Der kleine wirtschaftliche Betrieb gibt Selbsttätigkeit und Selbständigkeit im kleinen und einzelnen, er ist ohne höhere Bildung, positiv, setzend, festhaltend, stark und selbsttätig für das einzelne und Besondere, aber negativ, zersplitternd, erkältend und erlahmend für das Ganze und das Allgemeine. Die leitende Arbeit in der Güterwelt ist gekennzeichnet durch erhöhte geistige Selbständigkeit, Achtung vor der Arbeit des reinen Denkens und Wissens, Förderung des geistigen Lebens, sie ist Hauptträger einer guten Erziehung der Kinder, Quelle der Bewegungen in der gegebenen Ordnung, Lust zur bloßen höheren Geltung, keine Lust zum Herrschen, Herrschaft der Sonderinteressen.

Schließlich der Typus der geistigen Arbeit. Sie entfremdet dem wirtschaftlichen Leben und ist doch sehr abhängig von ihm. Sie steht der Wirtschaft noch nahe, wo sie selbst wirtschaftlicher Erwerb

wird. Die höhere Form der rein geistigen Arbeit entsteht, wenn das Leben der Gemeinschaft ein Einkommen erzeugt, das rein für die Erforschung der Wahrheit bestimmt ist. Die reine Wissenschaft wird erst da eine erhabene geistige Macht, wo die Gemeinschaft ihr durch das Gehalt eine interesselose wirtschaftliche Existenz bietet. In der Erziehung und im Unterricht ist die geistige Arbeit mit der wirtschaftlichen so eng verbunden, daß eine Scheidung beider fast unmöglich ist. Ihr Gegenstand ist die geistige Persönlichkeit selber. Sie gehören zu den mächtigsten Faktoren der gesellschaftlichen Ordnung. Erziehung und Unterricht werden von den materiellen Verhältnissen bedingt.[9])

Auch das Maß des Besitzes schafft bestimmte soziale Typen. Der Großbesitz ist gleich individuelle Selbständigkeit, die natürliche Verteidigung der rechtlichen, persönlichen, geistigen und sittlichen Freiheit und Ordnung. Der Wohlstand vermittelt zwischen Besitz und Arbeit, zwischen rein geistiger und ganz wirtschaftlicher Arbeit und ist darum nur beschränkt selbständig. Die Armut ist höchste geistige und körperliche Anstrengung, der stählerne Wille, das Stoffliche und seine Begrenzung zu überwinden. Diese drei Besitzesgrößen sind wesentliche Elemente des gesellschaftlichen Lebens. Ihr Dasein an und für sich ist kein Grund zu gesellschaftlichen Störungen. Diese entstehen durch eine Verkehrung des naturgemäßen Einflusses dieser drei Grundverhältnisse auf den einzelnen.[10])

Steins Gedanken über den volkswirtschaftlichen Einfluß auf die Gesellschaft werden durch methodologische Erwägungen gestützt. Stein beschränkt sich nicht auf eine Darstellung der Tatsachen und Gesetze der Güterlehre, der Wirtschaftslehre und der Volkswirtschaftslehre, sondern prüft zuvor auch deren Erkenntniswert und Geltung. Er analysiert und differenziert den Begriff der volkswirtschaftlichen Tatsache und des volkswirtschaftlichen Gesetzes. Stein redet von selbsttätigen Gesetzen, die im Ganzen wie in jeder einzelnen Tatsache lebendig sind und durch ihre Wechselwirkung die Harmonie des Daseins begründen, die in ihrer äußeren Mannigfaltigkeit als eine immer lebendige Einheit sich zu erkennen gibt. Seine Ueberzeugung von der harmonischen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Lebens führt ihn zu seiner Hochschätzung der Geschichte als der machtvollsten und tiefsten aller Wissenschaften, die die Zustände und die Zeitfolge als Entwicklungsstufen der Idee der Persönlichkeit als Durchgangspunkte ihrer endlichen Bestimmung erkennt und von diesem Gesetz aus alles Gegebene und Wechselnde als ein Werden begreift. Innerhalb der Volkswirtschaftslehre steht die Bevölkerungslehre der Gesellschaftslehre sehr nahe. Die beiden wirtschaftlichen Elemente des Besitzes und der Arbeit, die die Bewegung der Bevölkerung beherrschen, bestimmen zugleich die

gesellschaftliche Ordnung. Die Bewegung der Bevölkerung findet in der Verschiedenheit der gesellschaftlichen Klassen ihren Ausdruck.[1])

Steins Auffassung von dem volkswirtschaftlichen Einfluß auf die Gestaltung des Gesellschaftslebens ist in ihrer grundsätzlichen Einstellung gleichgerichtet der Ansicht Hegels über diesen Gegenstand. Stein und Hegel erkennen an, daß der Wirtschaftsorganismus ein wesentlicher Bestandteil der Gesellschaft ist. In der nicht bindenden Gesetzlichkeit und der gesetzlichen Ungebundenheit des Wirtschaftlichen äußert sich das Wesen der Gesellschaft. Die Gesetze, die im Wirtschaftsleben fast mit der Strenge der Naturgesetzlichkeit wirken, fassen Stein und Hegel als den Ausdruck einer dialektischen Bewegung auf. Stein weist diese dialektische Bewegung nach im Wechselspiel der Sonderinteressen, die, ohne es zu wollen, dem Gesamtinteresse dienen, ferner in dem Verhältnis der Einzelwirtschaften zueinander, weiter in dem gesetzmäßigen Verlauf zwischen Ausbeutung und Konkurrenz, auch in dem Größengesetz der Kapitalien und schließlich in der Gemeinschaftsbildung der Einzelwirtschaften. Dieser dialektischen Gesetzlichkeit sprechen Stein und Hegel die ungeheure Macht zu, die zahllosen Gegensätzlichkeiten innerhalb der Wirtschaft und der Gesellschaft zu überwinden. Die Gegensätze lösen sich durch die Gegensätze auf. Darum verwerfen Stein und Hegel die kommunistische Gütergemeinschaft, die in Wirklichkeit die Gegensätze nicht aufhebt. Beide bekennen sich zur kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung; denn nur in ihr können sich höhere Formen der Geistigkeit entfalten, nur sie macht die Menschen frei. Stein redet ganz im Sinne Hegels von einem höheren göttlichen Leben, das in der Wirtschaft sich darstellt. Stein und Hegel arbeiten die versöhnlichen Momente der kapitalistischen Weltordnung heraus, der sie eine harmonische Auflösung aller dissonierenden Interessengegensätze zusprechen. Beide teilen diese Ueberzeugung mit der klassischen Nationalökonomie, auf die sie sich berufen. Stein und Hegel entnehmen vornehmlich ihrer tiefgründigen geschichtlichen Erkenntnis die Einsicht in die erlösende Kraft aller Lebensgesetzlichkeiten. Alle Uebel der geschichtlichen Werdung sind nur Anreize zu ihrer Ueberwindung und zur geistigen und sittlichen Emporhebung des Menschlichen. Auch das Wirtschaftsleben hat nach Steins und Hegels Auffassung einen wesentlichen Anteil an der Weltvergeistigung und Weltversittlichung. Die wirtschaftliche Befreiung ist ein sehr wesentlicher Teil der menschlichen Freiheitsentwicklung. Die konkreten Formen der wirtschaftlichen Freiheit beurteilt Stein im Sinne Hegels. Wenn auch Stein mit größerem Verständnis als Hegel den richtigen Kern aus der Idee des geschlossenen Handelsstaates herausschält, so stimmt er doch

der Ansicht Hegels zu, daß diese Idee allein nicht das Bestimmende des Wirtschaftslebens sein darf. Was Stein über die Konkurrenz, die Handelsfreiheit, den Freihandel und den Schutzzoll sagt, das entspricht hinsichtlich der ausgleichenden Tendenz der Auffassung Hegels, der freilich, insofern er die Ausgleichung als polizeiliche Aufgabe darstellt, der ausgleichenden Kraft der wirtschaftlichen Gesetzlichkeit in diesem Falle weniger vertraut als Stein. Dessen Gedanken über die Gemeinschaftsbildung der Wirtschaften bewegen sich in der Richtung der Aeußerungen Hegels über die Korporation. Den Einfluß der volkswirtschaftlichen Stellung des einzelnen auf dessen seelisches Grundgefüge umschreibt Stein in seiner wirtschaftlichen Typenlehre fast mit denselben Worten, mit denen Hegel die Stände kennzeichnet.

Die grundsätzliche Berührung zwischen Stein und Hegel in ihren Ansichten auch über die volkswirtschaftlichen Dinge hat ihre Grenze in der angeborenen und zeitlich bedingten Verschiedenheit der Geistesart beider Denker. Während Hegel auch in seiner nationalökonomischen Gesellschaftsbetrachtung streng an der philosophischen Fragestellung festhält und die fachwissenschaftliche Auffassung der Einzelfragen meidet, läßt Stein das rein Philosophische sehr zurücktreten und die Einzelfragen sich so ausbreiten, daß deren Beantwortung umfangreiche volkswirtschaftliche Abhandlungen erfordert. Steins volkswirtschaftliche Einsicht ist der Hegels überlegen, zumal sie auch die neueste Zeitgeschichte mit berücksichtigt, aus der Gegenwart für die Gegenwart Steins geschrieben ist und sich mit den jüngsten gesellschaftlichen Zeitformen auseinandersetzt. Infolgedessen vermag Stein die volkswirtschaftlichen Begriffe sorgfältiger auseinanderzunehmen als Hegel, feinsinnigere Unterscheidungen zu treffen und die Betrachtungen mit einem reicheren konkreten Inhalt zu füllen. Stein denkt auch nach über Methodologisches, prüft Erkenntniswert und Geltung volkswirtschaftlicher Tatsachen und Gesetze, was Hegel unterläßt. Alle diese Unterschiede haben eine sehr schwerwiegende Folge für die Gesellschaftsbetrachtung Steins. Er begründet die volkswirtschaftliche Bedingtheit der Gesellschaft in viel stärkerem Maße als Hegel. Stein ist auch in diesem Sinne auf dem Wege zu Karl Marx. Die stoffliche Bedingtheit des gesellschaftlichen Lebens beleuchtet Stein in grellem Lichte. Nur das Verwachsensein mit der idealistischen Philosophie, deren Grundmotive, zuweilen mystisch gefärbt, durch die Worte Steins hindurchklingen, verhindern in Stein das Herabsinken zur rein ökonomistischen Deutung. Sein volkswirtschaftliches Denken hat naturwissenschaftliches Gepräge, freilich ein teleologisch gerichtetes. Die Gesetze der Güterbewegung findet Stein in der Gesellschaftsordnung wieder. Aus den Begriffen Arbeit und Besitz leitet Stein alle gesellschaft-

lichen Erscheinungen ab. So erklärt es sich, daß sein volkswirtschaftliches Denken, unterstützt von seinem gegenwartsgeschichtlichen Interesse, alles, was in das Bereich der sozialen Frage fällt, in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, während Hegel es nur leise berührt. In überzeugender Weise stellt Stein dar, wie durch eine sehr lange schmerzensreiche geschichtliche Entwicklung infolge der fortwährenden Verschiebung der Besitzverhältnisse sich die Gesellschaft beständig umformt und mit der allmählichen wirtschaftlichen Befreiung des Individuums auch dessen geistige und sittliche Verselbständigung erlebt. In diesem Sinne füllt Stein die abstrakten programmatischen Sätze Hegels mit einem reichen konkreten Inhalt. Stein ergänzt Hegel, aber infolge der Schwerpunktsverlegung bildet er ihn auch um.

17. Steins Erklärungsversuche des Gesellschaftsbegriffes.

Nach der bisherigen Inhaltsumschreibung des Gesellschaftsbegriffes Steins werden die Sätze verständlich, durch die Stein in zusammenfassender Form das Wesen der Gesellschaft zu bezeichnen versucht. Er nennt den bisher unerklärten Gesellschaftsbegriff den schwierigsten Begriff der ganzen Staatswissenschaft. Die Gesellschaft ist unendlich reich, ein organisches Bedingtsein jedes Teiles durch das Ganze und des Ganzen durch jeden Teil, nicht eine unorganische und zufällige Masse, sondern eine selbständige und eigentümliche Form des menschlichen Lebens, sie hat eigene Ordnungen und ewige unabänderliche Gesetze, die wie ewige irdische Notwendigkeiten wirken. Die Gesellschaftswissenschaft soll die unendliche Mannigfaltigkeit von organischen Beziehungen und Kreuzungen auf große Grundbegriffe, Kategorien und Gesetze zurückführen. Der objektive Wahrheitsgehalt dieses logischen Aufbaus läßt sich nur durch die Geschichtswissenschaft erweisen. Zu diesem Zwecke muß sich die Geschichtsschreibung, vornehmlich der Staats- und Rechtsgeschichte, soziologisch einstellen und aus den gesellschaftlichen Bewegungen die Weltgeschichte verstehen. Die logische Erfassung der Gesellschaft hat auch praktische Bedeutung, sie verhilft zur Bezwingung der jedem fühlbaren Dämonie der Gesellschaft, deren Spielball zu werden jeder jederzeit Gefahr läuft. Ganz besonders schwierig ist der Begriff der modernen europäischen Gesellschaft, weil in ihr vier ganz verschiedene Entwicklungsstufen enthalten sind: 1. bloße Klassen: Besitzende und Nichtbesitzende; 2. Gemeinschaftsformen des gesellschaftlichen Rechts: Zünfte, Privilegien, Vorrechte; 3. Stände: Adel und Nichtadel, und 4. Anklänge an die Kaste im Priestertum der katholischen Kirche.[1])

Die Gesellschaft ist eine Gemeinschaft von Individuen, die nicht allein aus sich heraus sich bestimmen, deren Willen durch ein unauflösbares Unpersönliches bestimmt wird. Die Gesellschaft ist in einem Geistigen begründet, das Stein seiner Unableitbarkeit zufolge das Göttliche nennt. Dieses Geistige erlebt eine in sich begründete gesetzmäßige Entwicklung, die sich in der Ordnung der menschlichen Gesellschaft darstellt. Als Ergebnis einer zweckvollen Entwicklung ist diese geistige Ordnung ein Organismus. Sein geistiges Gesamtleben ist der Volksgeist. Die Bestimmung des Bleibend-Wesenhaften dieses Geistigen ergibt die begriffliche Gesellschaft. Die ideale Gesellschaft entstünde, wenn ihr Wesenhaft-Geistiges möglichst rein in die Erscheinung träte. Die wirkliche Gesellschaft hingegen ist die durch die nichtgesellschaftlichen Kräfte und Verhältnisse des Güterlebens, der materiellen Ordnung bestimmte Gesellschaft. Stein löst hier begrifflich Wirtschaft und Gesellschaft, um sie wieder zu einer Einheit zusammenzuschließen. Die geistige und die materielle Ordnung verbinden sich zu einer großen Gesamtordnung des Lebens. Das wirtschaftliche Leben ist auch ein Geistiges, das aber durch das Stoffliche hindurch sich seinen Weg bahnen muß, vergleichbar einem durch ein trübes Prisma gebrochenen Licht. Die geistige Ordnung entsteht aus den geistigen Triebkräften der von Natur freien Persönlichkeit.[2])

Stein redet vom Geist der Gesellschaft. Er versteht ihn so, daß die Ordnung der gesellschaftlichen Güter und Funktionen und die ihr zugrunde liegende Verteilung des Besitzes zurückgeführt wird „auf das höhere Wesen der Gottheit, in dem die verschiedensten Kräfte und Gegensätze ihre letzte, geistige, freie Harmonie zu suchen haben". Dieser Geist ist das allgemein versöhnende, beruhigende und bindende Element. „Der Geist der Gesellschaft adelt die gesellschaftliche Unterordnung, heiligt die gesellschaftliche Herrschaft, macht alle gleich in dem Bewußtsein, daß sie in verschiedenen Weisen demselben Zweck dienen." Die Einstellung des Individuums zur gesellschaftlichen Ordnung äußert sich in verschiedenen Formen und Graden der Bewußtheit. Die Art der gläubigen Hingabe des Individuums an die gegebene Ordnung der Gesellschaft bestimmt die Religion der Gesellschaft. Der Besitz stellt sich freundlich zu dieser Religion, weil sie das erhaltende Element ist. Hingegen die Erkenntnis im Geiste der Gesellschaft ist das Element der Bewegung und wird zu einer gesellschaftlichen Macht, wenn sie sich mit dem Ethos verbindet. Dieses rein Geistige der gläubigen und erkennenden Momente des gesellschaftlichen Gesamtbewußtseins wird zu gesellschaftlichen Kräften, sobald es die Verteilung der drei Funktionen des Besitzes bestimmt.

Stein verankert das Geistige der Gesellschaft in der Individualität. Es ist letzthin ein Mysterium. Alles Leben der geistigen Welt beruht auf dem Gegensatz zwischen dem einzelnen Individuum und der Einheit der einzelnen. Dieser Unterschied entzieht sich in seinem tiefsten Kern der forschenden Logik wie der Beweis der mathematischen Axiome. Mit der Vollendung aller einzelnen vollendet sich die Einheit. Ihre absolute Selbständigkeit beruht in ihrer Notwendigkeit, in ihrer immanenten Gesetzlichkeit und Wesenheit.

So führt Stein schließlich auf eine Dreiheit der Momente die Gesellschaft zurück: 1. auf das Moment der organischen Einheit; 2. auf das Moment der im Bedürfnisleben begründeten Arbeits- und Güterordnung; 3. auf das Moment der Rechtsordnung, in der sich das Geistige und Sittliche am deutlichsten äußert. Stein kommt zu folgender Erklärung: die menschliche Gesellschaft ist die organische Einheit des menschlichen Lebens, durch die Verteilung der Güter und der menschlichen Lebensaufgaben bedingt, durch den Organismus der Arbeit geregelt, durch das System der Bedürfnisse in Bewegung gesetzt, durch das Recht geschützt und durch Eigentum und die Familie und ihr Recht an bestimmte Geschlechter dauernd gebunden und dauernd in Ordnung erhalten.[3])

Steins Erklärungsversuche des Gesellschaftsbegriffes stimmen dem Sinne nach mit Hegels Gesellschaftsauffassung überein. Sie beweisen das Unzulängliche solcher Definitionen, die erst durch die Erläuterungen einen nachprüfbaren Inhalt erhalten; sie lassen erkennen, daß Hegel nichts Unentbehrliches wegließ, wenn er auf eine Erklärung verzichtete. Das berechtigte Stein aber nicht zu der Behauptung, daß es noch gar keinen Begriff von der Gesellschaft gäbe. Wenn man nicht annehmen will, daß Stein absichtlich Hegels Gesellschaftslehre totschweigt, so muß man Steins Bekanntschaft mit ihr leugnen und die auffällige, sehr weitgehende Uebereinstimmung der Gesellschaftslehren beider Denker aus Steins Studium der Hegelschen Philosophie im allgemeinen und aus dem Einfluß des vom ebenfalls zeitbedingten Hegelschen System beherrschten Zeitgeistes erklären. Aus den Erklärungen Steins spricht eine unverkennbar idealistische Auffassung, in die freilch auch Saint Simonscher Geist eingegangen ist. Gleichwie Hegel wehrt sich Stein dagegen, in der Gesellschaft nur etwas Unorganisches und Zufälliges zu sehen, sie ist ihm wie Hegel eine selbständige Lebenseinheit. Er überträgt den Organismusbegriff, einen Lieblingsgedanken jener Zeit, ohne kritische Einschränkung auf die Gesellschaft. Die ewigen unabänderlichen Gesetze, die Stein der Gesellschaft zuspricht, verraten ihre Verwandtschaft mit den apriorischen Gesetzen absoluter Geistigkeit. Steins geschichtliches Gewissen nötigt ihn freilich zu der ergänzenden Forderung, daß eine Betrachtung der Weltgeschichte als einer

fortschreitenden sozialen Entwicklung die Wahrheit jener Gesetze bestätigen müsse. Die Geschichte ist für Stein und Hegel die Darstellung geistiger Gesetzlichkeit. Die Erkenntnis dieser Gesetzlichkeit bewertet Stein im Sinne Hegels als das Mittel, der Dämonie der Gesellschaft, die Stein durch eine Hegel überlegene satte Tatsachenanschauung kennzeichnet, ihre abschreckende Gewalt zu nehmen. Noch deutlicher kommt die idealistische Grundauffassung der Gesellschaftslehre Steins zum Durchbruch in der Zurückführung der Gesellschaft auf ein unableitbar ursprüngliches Geistiges. Obwohl Steins Gesellschaftslehre vorwiegend den Charakter einer Erfahrungswissenschaft hat, so fehlt ihr doch nicht die metaphysische Grundlegung der Gesellschaft. Hegels und anderer Denker Volksgeist kehrt auch bei Stein wieder. Das Geistige der Gesellschaft faßt Stein vornehmlich als ein ordnendes Prinzip auf. Das Geheimnis dieses Geistigen offenbart sich am auffälligsten in der harmonischen Einheit der auseinanderstrebenden Individuen. Stein bewegt sich in Hegels sittlichen Betrachtungen, wenn er das Versöhnliche dieser ordnenden gesellschaftlichen Geistigkeit heraushebt. Steins Erklärungen des Gesellschaftsbegriffes fassen dieselben Grundvorstellungen zusammen, die die Kernstücke der Gesellschaftsauffassung Hegels bilden: das System der Bedürfnisse, der Organismus der Arbeit und Güterverteilung und das Recht sind die wesenhaften Elemente der Gesellschaft nach Steins und Hegels Ansicht. In diesen zusammenfassenden Sätzen Steins wird ersichtlich, wie sehr sich dieser Hegel geistig nähert.

18. Die Staatsidee des Gesellschaftsbegriffes Steins.

Steins Gesellschaftsbegriff fordert notwendig die Abgrenzung von Steins Staatsbegriff, denn jener ist bewußt im Gegensatz zu diesem gebildet.

Es ist zu unterscheiden zwischen dem ideellen und dem wirklichen Staate Steins. Der ideelle Staat Steins ist seinem innersten Wesen nach frei. Er ist die persönliche Wirklichkeit der sittlichen Idee, der persönlichen Freiheit. Ihm ist Heiligkeit, Unverletzlichkeit, Göttlichkeit eigen. Er ist das Ich der Menschheit. Im Staat schließen sich alle Einzelwillen zu einem einheitsvollen Tatwillen zusammen. Sich selbst bestimmendes Wissen, Wollen und Tun kennzeichnet den Staat. Er ist persönliches Leben, die höchste persönliche Einheit der Gemeinschaft. Er erhebt sich über die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzelinteressen und über den Gegensatz der zu selbständigen Körpern ausgebildeten Sonder- und Klasseninteressen und erstrebt, was allen zugleich förderlich ist. Das Sonderinteresse an sich erzeugt den Staat nicht, denn diese beiden Begriffe heben sich

auf. Der Staat ist ein absolut notwendiger Organismus für das Gesamtleben der Menschheit, der seinen Grund in sich selbst hat, unabhängig ist vom einzelnen und seiner Willkür. Er ist die zur selbständigen und selbsttätigen Persönlichkeit erhobene Einheit der Menschen. Er schützt und fördert die Entwicklung aller einzelnen entsprechend dem ihm eigentümlichen Lebensgesetz, wonach in gleichem Maße die Entwicklung der Einheit zunimmt.[1])

Alle Staatshandlungen bezwecken die Freiheit des einzelnen. Das Maß der Entwicklung aller einzelnen wird zum Maß der Entwicklung des Staates selber. Er schützt die freie Entwicklung der einzelnen gegen das absolute Gesetz der gesellschaftlichen Ordnung.

Die Entwicklung der einzelnen zur staatlichen Freiheit ist bedingt durch die Teilnahme aller einzelnen an der Bildung des Staatswillens. Diese lebendige allgemeine Tatsache erhebt unter allen Dingen am meisten den einzelnen über den engen und deshalb ihn selber beengenden Kreis seines Einzellebens, sie ist die Bedingung der vollen Entfaltung persönlicher Würde und Kraft, darum muß der Staat die Identität des geistigen Lebens seines eigenen Organismus mit dem jedes einzelnen erreichen. Das germanische Volk hat einen staatsbildenden Charakter. Dieser Organismus der Teilnahme der einzelnen an der Bildung und Bestimmung des persönlichen Staatswillens ist die Staatsverfasung. Das Recht des einzelnen auf diese Teilnahme ist seine staatliche Freiheit. Der tätige Wille des Staates, sein äußerliches Leben bekundet sich in der Staatsverwaltung. Auch sie muß die höchste Entwicklung aller einzelnen fördern. Der absolute Staat stirbt. Nicht aber ist der Staat willkürlich von den einzelnen gemacht. Die Auffassung vom Staate ist nicht etwas künstlich Gemachtes und verstandesmäßig Konstruiertes, sondern ist gegeben mit einem Volke, lebt und bewegt sich mit ihm.[2])

Die persönliche Einheit der Staatsgemeinschaft ist begründet in der Erhebung jedes einzelnen zur Persönlichkeit durch seine staatliche Einstellung. Sie findet ihren vollendeten Ausdruck im Herrscher als der höchsten Persönlichkeit des Staates. Er steht nach natürlicher Auffassung außerhalb und über der Gesellschaft und ist der selbständige Ausdruck des selbständigen persönlichen Staatslebens. Er ist die Anerkennung der selbständigen, über jeden einzelnen und jedes Einzelinteresse, ja über jeden auch noch so großen Teil des Ganzen erhabenen Persönlichkeit des Staates. Im Herrscher ist die Idee des Staates zum Menschen und fähig geworden, die Sonderverhältnisse in sich aufzunehmen.

Der König ist der reinste Ausdruck dieses Herrschers. In der selbständigen Persönlichkeit des Königs steht die absolute, unantastbare, selbständige Persönlichkeit des Staates da. Außerdem lehrt die

Geschichte, daß das Königtum die dem germanischen Volkscharakter entsprechende Staatsform ist. Die Bedeutung des Königtums besteht in seiner ausgleichenden Gewalt. Das Königtum ist der Mittel- und Kristallisationspunkt des mächtigen, ohne ihn im ewigen Kampfe seiner Glieder lebenden Staatsorganismus. In der Macht des Königtums werden die Interessen aller Stände und Klassen der Gesellschaft zusammengefaßt. Das germanische Königtum hat die ungeheuersten Umwandlungen der Gesellschaft ohne absolute Zerrüttung des Staates ertragen. Die ausgleichende Gewalt des Staates kommt der Gesellschaft zugute, ist um ihretwillen notwendig und erstreckt sich auf die Klassen- und Standeskämpfe. Die ihrem Wesen nach zentrale einheitliche Macht des Staates unterwarf sich im germanischen Königtum alle Stände und bevorzugte keinen. Die höchste Staatsgewalt ist jeder Form der Stimmzählung entzogen und dadurch ist die absolute Unterwerfung der einen Klasse unter die andere verhindert und eine absolut starre Gestalt der Gesellschaft unmöglich geworden.[3])

Aber nur das konstitutionelle Königtum, nicht das Königtum des Absolutismus wird der Staatsidee gerecht. Bei den germanischen Völkern regierte das Königtum mit dem Volke zusammen und nur darum vermochte ihre Gesellschaft eine Reihe von Entwicklungsstufen durchzumachen, die an Reichtum der Gestaltungen unendlich über allem steht, was die übrige Welt aufzuweisen hat. Die Gesellschaft hatte Anteil an der staatlichen Herrschaft. Die gesellschaftliche Stellung bestimmte die Teilnahme an der Ausübung der Staatsgewalt. Die Geschichte der Gesellschaft der europäischen Staaten ist die Grundlage der Geschichte der Verfassungen. In der Konstitution tritt die Gesellschaft ein in den Staat, wird ihr das Recht zugesprochen, in die Staatsgewalt einzugreifen. Darin liegt freilich eine Gefahr. Die Ausübung der Staatsgewalt kann in die Hände der einen Klasse fallen, so daß die Sache des Königtums als identifiziert erscheint mit der Sache eines Teiles der Gesellschaft. Die Folge ist der Kampf der niederen Klasse gegen die höhere. Es entstehen die Revolutionen, die sich nicht gegen das Königtum selber, sondern nur gegen die Verschmelzung der königlichen Machtvollkommenheit mit den Interessen eines besonderen Teiles des Volkes richten. Es gibt keine Gewalt auf Erden, die das Königtum erschüttern könnte, solange es als die über den Bewegungen der Gesellschaft stehende Macht erscheint. Revolutionen sind begründet in einer von seiten der Niederen irrtümlich angenommenen oder in einer tatsächlichen Verletzung der konstitutionellen Monarchie.

Daseinsfähig ist nur das soziale Königtum, das aus freiem sittlichen Entschluß an der Emporhebung der niederen gesellschaftlichen Schichten arbeitet, das Gerechte, Richtige und Mögliche in den Forderungen des Proletariats freiwillig zu seiner Sache, die wahrhaft

allgemeinen Interessen zum Mittelpunkt seiner eigenen Tätigkeit macht.[4])

Es ist nach alledem ohne weiteres ersichtlich, daß die Staatsidee Steins der Hegels sehr ähnlich ist. Fast mit denselben Worten reden beide Denker vom Staate. Sie vergotten ihn. Es ist ein merkwürdiges Schauspiel, wie philosophische Begriffsbildung und geschichtliche Einsicht den Staat heilig sprechen. Steins Staatsidee ist ganz mystisch, denn ihr fehlt der tragfähige Unterbau der metaphysischen Logik Hegels, die dessen Staatsbegriff belichtet. Auch Steins geschichtliche Begründung hat geringen Wahrheitsgehalt, denn sie ist nicht Wirklichkeitsbetrachtung, sondern geschichtliche Konstruktion. So ist der Schluß erlaubt, wenn nicht notwendig, daß Stein überkommene Auffassungen verarbeitet, die er entweder Hegel selbst oder einem von Hegel beeinflußten Denken entlehnte. Wie ein Postulat wirkt in Steins Darstellung die Hegelsche Gleichsetzung der Begriffe Staat und Freiheit. Ebenso unvermittelt erscheint der Gedanke Steins von dem Staatsorganismus, der den Grund in sich selbst hat. Das ist in abgeschwächter Form die Hegelsche Vernunftwesenheit des Staates, die nach eigener Gesetzlichkeit sich entwickelt. Wenn Stein mit Hegel gemeinsam die rationalistischen Staatserklärungen des 17. und 18. Jahrhunderts ablehnt, so drängt ihn dazu wohl seine geschichtliche Einsicht, die aber verstärkt wurde durch Hegels philosophische Begründung, welche Stein fast mit den Worten Hegels andeutet. Im Prinzip stimmen Stein und Hegel in der Forderung überein, daß in allen einzelnen sich die sittliche Freiheit des Staates darstellen soll. Woher Steins Staat die sittliche Kraft nimmt, alle einzelnen zur höchsten Entwicklung zu erheben, ist schwer ersichtlich. Es scheint diesem Staat Hegels allmächtige Vernunft innezuwohnen, die sogar nicht, wie unbegreiflicherweise bei Hegel, vor dem vulgus halt macht, sondern auch das Proletariat nach ihrem Ebenbilde formt. Alsdann wird es auch verständlich, daß Stein wie Hegel an eine Verfassung glaubt, die wirklich alle frei zu machen imstande ist. Wenn aber in einem Staate nur Freie leben, dann könnte der Herrscher die Stellung einnehmen, die Stein wiederum im Verein mit Hegel ihm zuschreibt. In der Rechtfertigung des konstitutionellen Königtums schiebt Stein den geschichtlichen Beweis mehr in den Vordergrund als Hegels vermeintlichen Vernunftbeweis. Es läßt sich auch indirekt beweisen, daß Stein in seiner Staatstheorie teilweise fremde Vorstellungen verarbeitet. Stein verfängt sich in seiner eigenen Logik. Steins ganze Gesellschaftslehre lehrt auf Schritt und Tritt die unlösbare Verschlungenheit von Staat und Gesellschaft. Woher kommt alsdann die staatliche Freiheit? Und wie entstehen alle die Erscheinungen, die Stein aus der staatlichen Freiheit ableitet? Spricht Steins Gesellschaftslehre nicht dafür, daß die mehr oder weniger innige Ver-

schmelzung des Königtums mit einer Gesellschaftsklasse ein naturnotwendiger Widerspruch zu der Idee des Königtums ist? Stein schreibt dem Königtum eine Macht zu, bei der nicht zu ersehen ist, woher sie kommt. Wendet sich Steins Gesellschaftslehre nicht auch gegen die Stein-Hegelsche Meinung, daß die Sonderinteressen den Staat auflösen? Sind diese Sonderinteressen nach beider Lehre nicht so fest ineinander verkettet, daß sie durch ihren unfreiwilligen Zusammenschluß den Staat ebenso zusammenhalten wie die Gesellschaft? Steins fortgeschrittenes geschichtliches Denken geht auch in der Staatslehre über Hegel hinaus, was sich vornehmlich in Steins Rechtfertigung des sozialen Königtums äußert. Eins kann schließlich dem Mystizismus der Staatsbetrachtung Steins und Hegels zugute gerechnet werden: auch die sorgfältigste Analyse läßt ein Mysterium des Staates zurück, der am Mysterium des Lebens teil hat.

19. Der wirkliche Staat des Gesellschaftsbegriffes Steins.

Weit mehr als die Staatsidee Steins steht im Einklang mit seiner Gesellschaftslehre sein wirklicher Staat. Diesen kennzeichnet die unlösbare Verschmelzung mit der Gesellschaft. Dieses andauernde Bestimmtwerden des Staates durch die Gesellschaft ist der Inhalt der Geschichte. Die geschichtliche Bewegung ist die endlose Bildung und Auflösung von Widersprüchen zwischen Gesellschaft und Staat. Dieser verdankt der Gesellschaft sein Leben. Die Gesellschaft erhält sich nur am Dasein, indem sie fortgesetzt den Staat aus sich gebiert. Beide wachsen durcheinander, ineinander, miteinander. Wie vollzieht sich dieses Wachstum?

Es wickelt sich ab in der gesellschaftlichen Freiheitsbewegung. Diese ist ein Vorgang, der sich nie ohne Hilfe des Staates abspielt. Niemals ist die Gesellschaft allein die Ordnerin ihres Lebens gewesen. Sie vermag es nicht zu sein und zu werden, denn sie ist und bleibt Unfreiheit. Die gesellschaftliche Bewegung vollendet sich nie. Sie vermag nur fortgesetzt die Unfreiheit abzuschwächen. Eine bestimmte Form gesellschaftlicher Unfreiheit wird überwunden und ein Zustand relativ höher entwickelter gesellschaftlicher Freiheit an deren Stelle gesetzt, bis auch dieser bei fortgeschrittener Entwicklung als Unfreiheit zur Ueberwindung drängt.

Staat und Gesellschaft ergänzen und bedingen sich gegenseitig. Sie verhalten sich zueinander wie Persönliches zu Natürlichem, wie Persönlichkeit zur Individualität. Dieser unaufhebbare Gegensatz verhindert die volle, ungestörte Harmonie zwischen beiden. Sie können nie ineinander aufgehen. Die Auflösung der Gesellschaft im Staat wäre das Dasein des Göttlichen, die an sich mögliche Auflösung des Staates in der Gesellschaft ist der Tod der Völker. Staat und

Gesellschaft sind reziproke Begriffe. Jeder Staat ist und erzeugt zugleich eine bestimmte Gesellschaftsordnung und jede Gesellschaftsordnung ist ein Staat und trachtet ihren eigenen Staat zu bilden.[1])

Aus der gegenseitigen Durchdringung des Staates und der Gesellschaft entsteht der wirkliche Staat, der von der reinen Natur des Staates zu unterscheiden ist. Geschichtlich gegeben ist weder der reine Staat noch die reine Gesellschaft. Jede positive Rechts- und Verwaltungsordnung des Staates, die Verfassungsbildung und Verwaltungsbildung entstehen durch den Einfluß der Gesellschaft auf den reinen Organismus des Staates. Die wirkliche Staatsordnung strebt stets nach einer Verbindung der Staatsgewalt mit dem Interesse der herrschenden gesellschaftlichen Klasse und nach einer Ausschließung des Interesses der beherrschten gesellschaftlichen Klasse. So widerstreitet sie der Natur der Staatsidee.

Aus dem beständigen Kampf zwischen der Staatsidee und der gesellschaftlichen Ordnung ist alle geschichtliche Bewegung zu erklären. Diese Aufgabe hat die Geschichtswissenschaft sehr lange nicht begriffen. Weil sie die folgenschwere Bedeutung des Gegensatzes nicht erkannte.[2])

Der Gegensatz zwischen Staat und Gesellschaft liegt nicht in ihrem Zweck, sondern in der Gerichtetheit ihrer Bewegung. Ihr gemeinsames Ziel ist die Emporhebung des Menschen, die volle und harmonische persönliche Entwicklung. Der Staat will dieses Ziel erreichen durch die Zusammenfassung der einzelnen zur persönlichen Einheit, die Gesellschaft durch die Unterordnung der einzelnen unter die einzelnen. Diese zwei Prinzipien widersprechen sich.

Aber nicht absolut. Nicht handelt es sich um eine ganz einfache Negation des einen durch das andere. Der Widerspruch ist innerlichst begründet im Wesen der Persönlichkeit. Er löst sich auf durch die Gesetze der Notwendigkeit in der Freiheit.[3])

Geschichtlich stellt sich diese Auflösung dar im Kampf des Staates mit den gesellschaftlichen Klassen. In der Gesellschaft besteht stets eine herrschende und eine abhängige Klasse. Der Staat soll alle einzelnen unterschiedslos gleich und frei betrachten. Der geschichtliche Staat nimmt diesen Widerspruch in sich auf. Die Folge ist der Kampf der herrschenden Klasse gegen die reine Staatsidee d. h. in concreto gegen alle staatlichen Maßnahmen, die die Erhebung und Gleichberechtigung der niederen Klassen bezwecken und dadurch die Sonderstellung und Sonderrechte der höheren Klasse bedrohen. Der Widerspruch des Staates ist der allgemein menschliche Widerspruch zwischen Idee und Dasein.

Der Staat für sich allein als solcher kann den Widerspruch nicht aufheben. Der Staat ist ohnmächtig gegen die herrschende Klasse. Deren Macht ist seine Macht. Der Staat verwickelt sich in seinen

Widerspruch, weil er notwendig und unvermeidlich das gesellschaftliche Leben in sich hineintragen muß, wenn er nicht im reinen Begriff, im abstrakten erscheinungslosen Dasein verharren will. Darum kann die Staatsidee niemals im wirklichen Staat rein erscheinen. Seinem Begriffe nach der Herrschende, ist der Staat in der Wirklichkeit der Gehorchende. Er ist kein selbständiges Machtgebilde und verdankt seine Macht nur dem Ausgleich der gesellschaftlichen Kämpfe. Folglich kann der Staat allein die Gesellschaft nicht ändern.[4])

Die Gesellschaft schafft den Staat. Die herrschende Klasse unterwirft die Verfassung und die Verwaltung ihrem herrschenden Einfluß. Die abhängige Klasse des Volkes wird ganz ausgeschaltet oder dem Willen der höheren gesellschaftlichen Klasse ganz untergeordnet. Der Besitz entscheidet. Er verteilt auch die Staatsämter. Diese erste Bewegung zwischen Staat und Gesellschaft ist negativ, das Ausschließen der abhängigen Klasse von der Staatsgewalt. Daraus entsteht eine neue positive Bewegung, der Ausbau der Staatsgewalt im positiven Interesse der herrschenden Klasse. Der kapitalistische Beamtenstaat bringt das gesellschaftliche Recht hervor.[5])

Das gesellschaftliche Recht ist ein Zeugnis für die Abhängigkeit des Staates von der Gesellschaft. Es sichert der herrschenden Klasse durch allerlei Privilegien die absolute Staatsgewalt. Es fixiert die Klassen der Abhängigen und der Herrschenden, indem es den Uebergang von der einen Klasse zur anderen aufhebt. Das gesellschaftliche Rechtssystem ist nach seinem Ausbau und seiner Handhabung der Gradmesser der Herrschaft einer einzelnen Klasse über die Staatsgewalt. Die Entwicklung des gesellschaftlichen Rechts geht zielstrebig auf eine völlige Aneignung der Staatsgewalt aus. Es erreicht seinen höchsten Gipfel im Standesrecht und im Kastenrecht. Das Geburtsrecht verwandelt die Klasse in einen Stand und setzt der Tätigkeit des einzelnen eine absolute Grenze. Die Gesellschaftsordnung wird starr. Im Kastenrecht wird der herrschende Wille auf ein Transzendentes zurückgeführt und damit heilig, unverletzlich, göttlich gesprochen. Der Kastenstaat ist die absolute Identifizierung der Idee des Staates selber mit den gesellschaftlichen Unterschieden. Dieser Zustand ist die absolute Gesellschaft. Diese Bewegung der Gesellschaft im Staat mit ihren zahlreichen Einzelgestaltungen erschöpft sich nicht in einem Menschenalter, sondern umfaßt die ganze Geschichte.[6])

Der Gewalt der Bewegung, die auf die absolute Gesellschaft ausgeht, steht der Staat rein an und für sich ohnmächtig gegenüber. Er wird unfrei und gerät mit sich selbst in Widerspruch. Die Herrschaft der Sonderinteressen einer Klasse hat die rechtliche und politische Unfreiheit zur unausbleiblichen Folge. Der Staat kann durch sich allein die Freiheit nicht geben, weil er der Gewalt und den

Forderungen der Gesellschaft nicht widerstehen kann. Der reine Staat hat die Ohnmacht alles Abstrakten und Idealen. Der Irrtum der demokratischen Partei besteht in der Ansicht, der Sieg der Freiheit könne allein durch eine der reinen Idee des Staates möglichst entsprechende Verfassung errungen und gesichert werden. Sie verkennt die Machtlosigkeit der Staatsidee gegenüber der Gesellschaftsordnung.[7])

Die Abhängigkeit des Staates von der Gesellschaft findet ihren Ausdruck in dem Gesetz, daß jede Veränderung der Gesellschaftsordnung eine Umgestaltung des Staates zur Folge hat und zwar der Staatsverfasung und alles gesellschaftlichen Rechts, durch Reform oder Revolution. Der gesellschaftliche Staat entwickelt sich mit der Gesellschaft und ist unüberwindbar. Seine Höhenentwicklung verdankt er nur der aufsteigenden Bewegung der Gesellschaft.[8])

Die Ohnmacht des Staates an sich äußert sich in der Tatsache, daß die Gesellschaft den Fortschritt aus sich selbst heraus erzwingt. Die von der herrschenden Klasse sich angemaßten Rechte werden ihr entrissen durch den Gegenkampf der abhängigen Klasse. Die Stärke dieses Kampfes entscheidet, ob er sich in einer politischen Reform oder in einer politischen Revolution entlädt. Die politische Reform entsteht, wenn die Staatsgewalt, durch äußere oder innere Gründe überwunden, den Forderungen der bisher abhängigen Klasse nachgibt. Politische Reformen sind notwendig, weil die Entwicklung des gesellschaftlichen und staatlich anerkannten Rechts immer hinter der gesellschaftlichen Bewegung der Besitzverschiebung herläuft. Die Revolution ist der gewaltsame Kampf eines überlebten gesellschaftlichen Rechts mit einem nach Anerkennung ringenden neuen gesellschaftlichen Recht. Die herrschende Klasse weigert sich, ihre Macht der Konsequenz der Verhältnisse zu opfern. Nur der Kampf entscheidet. Siegt die herrschende Klasse, so folgt eine noch schärfere Begrenzung des gesellschaftlichen Rechts der abhängigen Klasse. Siegt die abhängige Klasse, so folgt die Aufhebung des bisherigen gesellschaftlichen Rechts.[9])

Der Verlauf der gesellschaftlichen Klassenkämpfe bezeugt nicht nur die Abhängigkeit des Staates von der Gesellschaft, sondern auch die Abhängigkeit der Gesellschaft vom Staat. Jeder Kampf in der Gesellschaft wird zu einem Kampfe um den Besitz der Staatsgewalt. Jede Zeit kämpft um ein Gut, dessen neue Verteilung durch den Erwerb der Staatsgewalt angebahnt werden soll. Es kommt bei diesem Kampf darauf an, ob die Staatsgewalt so gebildet ist, daß sie sich über den streitenden Elementen mit ihrem eigentümlichen Leben erhalten kann oder ob ihre Verfassung und Geschichte es ihr unmöglich macht, sich des Heimfalls an eins der streitenden Elemente zu entziehen. Dieser Kampf verwickelt den Staat in einen absoluten Widerspruch

mit seinem Wesen. Mit dem Sieg der höhern Klasse geht die niedere zugrunde und mit dem Sieg der niederen entsteht die Despotie der Waffen. Für beide Fälle gibt es geschichtliche Beispiele. Im Freistaat wird das persönliche Wollen des Staates durch die Zahl bestimmt, die Gesellschaft beherrscht den Staat.[10])

Die revolutionären Bewegungen verwickeln sich durch sich selbst in einen Widerspruch, der der Macht des Staates zu Hilfe kommt. Revolutionen haben ihren materiellen Grund im arbeitlosen Kapital und ihren geistigen Grund in der Erhebung der Bildung im Volke zum Selbstbewußtsein mittels der Idee der Gleichheit. Sie sind notwendige, durchaus naturgemäße Ereignisse. Aber sie enthalten einen tiefen Widerspruch in sich, weil sie sich auf den ungleichen Besitz in der abhängigen Klasse stützen und das Prinzip der Gleichheit für sich in Anspruch nehmen. Die Massen, die eine Revolution inszenieren, setzen sich aus sehr ungleichartigen Elementen zusammen, die sich auf die Dauer nicht unter dem Prinzip der Gleichheit vereinigen lassen. Die Revolutionsmasse muß auseinanderfallen. Jede Revolution ist der Beginn eines neuen Gegensatzes der Gesellschaft. Die wirklich bewegende Gewalt in der Revolution ist nicht die Idee der Gleichheit, sondern das gesellschaftliche ungleich verteilte Gut; nicht die philosophischen Wahrheiten, sondern die gesellschaftlichen Klassen machen die Revolution. Daraus geht das Prinzip der revolutionären Verfassungen im Gegensatz zu dem der philosophischen hervor. In jeder revolutionären Bewegung fordert der Teil derselben, der die notwendigen gesellschaftlichen Güter besitzt, die revolutionäre, der Teil dagegen, der sie nicht besitzt, die philosophische Verfassung.[11])

Die revolutionären Bewegungen münden aus in soziale Reformen und soziale Revolutionen, die den Staat ganz unter die Herrschaft der Gesellschaft beugen. Diese sozialen Bewegungen entstehen aus dem Widerspruch, den jede politische Revolution in sich erzeugt. Nach jeder politischen Revolution entstehen die beiden großen Klassen der Besitzenden mit dem erwerbenden Kapital und der Nichtbesitzenden mit der kapitallosen Arbeit. Der Tatbestand des Klassenaufbaus bleibt, nur die Verhältniszahlen verschieben sich. Die in jeder gesellschaftlichen Ordnung liegende Unfreiheit entsteht immer von neuem, wenn auch in beständig modifizierten Formen. Der Staat steht immer wieder vor der Aufgabe, die unfreien Elemente der bloß arbeitenden Klassen zu heben. Diesem Berufe dient die Idee einer Organisation der Arbeit und die Idee der Organisation des Kredits. Nach der ersten Idee wird der Staat Kapitalist und Unternehmer, der den Unternehmungsgewinn unter die Arbeiter verteilt. Dennoch wird die Arbeit unfrei und bringt nicht mehr ein und wird nicht geringer. Nach der Idee der Organisation des Kredits wird dem einzelnen ein Kapital in der Form eines zinslosen Vorschusses ge-

geben entsprechend seiner Arbeitsfähigkeit. Diese Idee ist die freieste von allen, indem sie die materielle Entwicklung in die Sphäre des einzelnen hineinverlegt. Ihre Verwirklichung setzt aber die soziale Demokratie voraus, d. h. eine auf der Herrschaft der nichtbesitzenden Klasse aufgebaute Staatsverfassung. Die sozialen Ideen begegnen sich mit der demokratischen Richtung, die eine freie Staatsverfassung will, in der jeder einen gleichen Anteil an der Bildung des Staatswillens oder der Gesetzgebung hat. Die soziale Richtung überträgt diesen Gedanken auf die Verwaltung. Das ist die soziale Demokratie. Ihr Prinzip ist das allgemeine Stimmrecht für die Verfassung, die Aufhebung der gesellschaftlichen Abhängigkeit in der arbeitenden Klasse für die Verwaltung. Das logische Verhältnis von Staat und Gesellschaft kehrt sich um. Die Gesellschaft beherrscht den Staat.[12])

Die sozialen Revolutionen lösen den Staat in der Gesellschaft auf. Das Proletariat reißt in Verbindung mit der Demokratie die Staatsgewalt an sich, weil es nicht einsieht, daß der Staat in jeder Form unfähig ist, die sozialen Ideen zu verwirklichen. Die soziale Revolution ist ein absoluter Widerspruch mit dem Wesen des Staats und der Gesellschaft. Der Sieg des Proletariats ist der Sieg der verkehrtesten, verderbtesten, unmöglichsten Unfreiheit. Die niedere Klasse besitzt nicht die Bedingung und innere Berechtigung der wahren Herrschaft. Die Volkssouveränität ist die staatlose Souveränität der Gesellschaft. Der Freistaat ist die der Gesellschaft unterworfene, in ihr aufgelöste Idee und Persönlichkeit des Staates. Freistaaten gehen an denselben Bedingungen unter, die ihre rasche Entwicklung möglich machen.[13])

Der absolute Widerspruch der sozialen Revolution zwingt zur Wiederaufrichtung des zertrümmerten Staates. Die Herrschaft des Proletariats geht am proletarischen kapitallosen Kapitalbegriff zugrunde. Es wird die bessere Gesellschaftsklasse ärmer gemacht, ohne daß die schlechtere reicher würde. Die soziale Revolution ist in ihrer praktischen Ausführung ein gänzliches Unding. Mittels des allgemeinen Stimmrechts vermag das Proletariat die rein soziale Herrschaft nicht zu begründen. So bleibt ihm nur die rein materielle Gewalt. Es entsteht die Gewaltherrschaft, der Terrorismus, die Schreckensherrschaft, die furchtbarste Erscheinung der Geschichte, der gesellschaftliche Mord. Sie ist der Gipfel des Widerspruchs in der sozialen Revolution. Ihre Folge ist die Gewaltherrschaft der besitzenden Klasse, die Diktatur. Mitten aus dem Kampfe der Gesellschaft tritt wieder die Staatsidee hervor. So besteht das Leben der Gemeinschaft in Stoß und Gegenstoß zwischen Gesellschaft und Staat, zwischen Unfreiheit und Freiheit.[14])

Steins Aussagen über den wirklichen Staat finden in Hegels Staats- und Gesellschaftslehre der Rechtsphilosophie keinen Vergleichsgegenstand, denn Hegel redet ausschließlich von der Idee des Staates und der Gesellschaft, und Stein spricht vom wirklichen Staat und der wirklichen Gesellschaft. Wenn Stein vom erscheinungslosen Dasein des reinen Staates, von der abstrakten oder rein theoretischen Verfassung desselben, von der Ohnmacht alles Abstrakten und Idealen redet, so klingt das wie eine versteckte Polemik gegen Hegel. Es ist eine empfindliche Lücke in Hegels Gesellschafts- und Staatslehre, die von ihrem Standpunkt aus nicht bestimmen, wie der Idee nach das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Staat, die einunddieselben Menschen in sich schließen, beschaffen sein müsse.

Aber trotz der verschiedenen Einstellung Hegels und Steins ist doch ihre geistige Verwandtschaft auch hinsichtlich ihrer Gedanken über die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Staat unverkennbar. Sie ordnen beide begrifflich die Gesellschaft dem Staate unter. Beide sprechen dem Staate eine höherentwickelte logische und sittliche Geistigkeit zu, welche die Vernunftwertigkeit der Gesellschaft überragt. Beide betrachten den Staat als die notwendige Ergänzung der Gesellschaft. Beide fordern, daß der Staat die Gesellschaft in sich aufnimmt und ihr hinreichend Raum gewährleistet für eine ihren Bewegungsgesetzen entsprechende Entwicklung. Hegel und Stein ordnen die Begriffe Staat und Gesellschaft den sittlichen Allgemeinbegriffen der objektiven Sittlichkeit und der Persönlichkeit unter. Staat und Gesellschaft sind für beide Denker sittliche Gebilde, die sich unterscheiden nur durch die Verschiedenheit der Entwicklungsstufe der Sittlichkeit, die sie darstellen. Alle gesellschaftlichen und staatlichen Bewegungen bewerten Hegel und Stein als die Geschichte der sittlichen Freiheit. In diesem Sinne kann von einer ökonomischen Gesellschaftsauffassung Steins nicht geredet werden. Ein vollgültiger Beweis für die Notwendigkeit des Staates als eines in sich selbst ruhenden Vernunftgebildes neben der Gesellschaft fehlt sowohl bei Hegel wie auch bei Stein. Es fehlt auch der Beweis für die Möglichkeit des Staates, der seine von den Abhängigkeiten der Gesellschaft losgelöste Selbständigkeit erweisen kann. Das Neben- und Uebereinandersein von Staat und Gesellschaft ist für Hegel und Stein eine sittliche Forderung und eine geschichtliche Notwendigkeit. Die Gesellschaftslehre beider Soziologen spricht anscheinend weder für die Notwendigkeit noch für die Möglichkeit des selbständigen Staates. Hegel und Stein meinen, daß in der Gesellschaft ein regulatives Prinzip wirkt und eine listige Vernunft tätig ist. Sie stellen sich die Auswirkung dieser Teleologie in gleicher Weise vor. Die gesellschaftliche Bewegung verursacht unablässig die Entstehung von Widersprüchen, die nach ihrer Auflösung drängen, welche wiederum neue

Verwicklungen veranlaßt. Eine dialektische Entwicklung beherrscht die Gesellschaft, und diese Entwicklung scheint die Macht zu besitzen, die Gesellschaft nicht nur zusammenzuhalten, sondern auch sie emporzuheben. Wenn Hegel und Stein trotzdem den Staat als die notwendige Ergänzung der Gesellschaft betrachten, so fassen sie ihn wohl auf wie ein Sammelbecken, in dem die ausgleichenden Interessen aufgefangen und zu einer geistigen Einheit und schöpferischen Machtfülle verschmolzen werden. Der Grund für diese Schwierigkeiten liegt tiefer. Hegels und Steins Staat und Gesellschaft sind schematische Konstruktionen, die dem schwer entwirrbaren Ineinandergreifen und der vielverschlungenen Zusammengesetztheit beider Lebensgemeinschaften nicht gerecht werden.

Dieser Vorwurf trifft Stein bei weitem weniger als Hegel. Steins Gesellschaftslehre ist ein redliches Bemühen, die unaufhebbare Abhängigkeit des Staates von der Gesellschaft in ihrer ganzen Ausdehnung wirklichkeitsgetreu zu erfassen. Sie stellt dar, wie der kapitalistische Beamtenstaat, den Hegel nicht kennt, weil er in der Idee verharrt und den allgemeinen Stand nur nach dem Vorbild Platos beurteilt, von der Gewalt der gesellschaftlichen Klassenkämpfe hin- und hergeworfen wird. Die Revolutionen Frankreichs haben Stein gelehrt, daß die Gesellschaft den Staat gefährdet. Die Gesellschaft schafft Rechte, zu deren Vergesetzlichung sie den Staat zwingt. Stein betont scharf, worüber sich Hegel in seiner Metaphysik des Staates ausschweigt, daß das staatliche Leben bestimmt wird nicht vom einzelnen als von einem Abstraktum, sondern von dem sozial bestimmten, und zwar nicht über den sozialen Unterschieden stehenden Individuum. Die Grenzlinie zwischen Staat und Gesellschaft schiebt sich hin und her, es bestehen nicht starre, sondern fließende Grenzen und somit eine fortlaufende Verunreinigung des Staates durch die Gesellschaft. Die unaufhörlichen Grenzverschiebungen zwischen Staat und Gesellschaft bilden den Inhalt aller geschichtlichen Bewegung. Weil Stein anerkennt, daß das sozial bevorzugte Individuum viel machtvoller auf den Staat einwirken kann als das sozial benachteiligte, darum vermag er den großen Persönlichkeiten im Staate eine schöpferische Tätigkeit zuzusprechen, was Hegel nicht hervorhebt. So sehr Stein die beängstigende Abhängigkeit des Staates von der Gesellschaft hervorkehrt, so belichtet er doch auch hinreichend den Tatbestand, daß der Staat nicht nur eine regulative Idee, sondern ein konstitutives Element des Gemeinschaftslebens ist, dem eine selbständige Besonderheit zukommt und daß sich in der aufsteigenden Freiheitsentwicklung der geschichtlichen Erfahrung zugänglich erweist. Mengers Urteil: „Die staatliche Ordnung in ihrer Bewegung ist nach Stein nichts anderes als die rechtliche Ausgestaltung des geschichtlichen Prozesses der aufsteigenden Klassenbewegung, der

bei allen europäischen Kulturvölkern im Wesen der nämliche ist und dieselben zu immer engerer Ideen- und Interessengemeinschaft verknüpft", beachtet nur die Abhängigkeit des Steinschen Staates von der Gesellschaft und nicht dessen selbständiges Eigenwesen, das freilich von Stein geschichtlich und logisch schwächer begründet wird als jene.[15]) Freilich das eine ist richtig: der Staat Steins ist schon so brüchig, daß Marx nicht mehr viel Arbeit zu leisten brauchte, um ihn zu zertrümmern. Also auch in diesem Sinne ist Stein die Brücke zwischen Hegel und Marx. Die idealistischen Zeitideen, die Stein mehr hinnimmt als selbständig verarbeitet, halten ihn zurück vor dem Fall in den Ökonomismus, denn so oft er auch von dem sich immer wieder geltendmachenden Einfluß des Besitzes auf alle gesellschaftliche und staatliche Bewegung spricht, so oft nimmt er auch seine Zuflucht zu einem Nichtstofflichen, zu einem Transzendentalen, das er Freiheit oder anders nennt und das er als das schöpferische Ursein des Staates und der Gesellschaft immer wieder anerkennen muß. Das ist der Sieg Hegels über Stein. Hegel triumphiert über Stein auch hinsichtlich der begrifflichen Klarheit, mit der er einen logisch-metaphysischen Aufbau der Gesellschaft und des Staates schafft, dem Steins Denken nicht gewachsen war. Aber auch Stein triumphiert über seinen Meister Hegel, denn er, der Schüler, hatte ihm bewiesen, daß in des Meisters Gesellschaftslehre Ideen keimten, deren Entfaltung in der jüngsten Vergangenheit und in der nächsten Zukunft Steins geschichtlicher Sinn erkannt und prophetisch geschaut hatte. Dem überzeitlichen Begriffswert des Hegelschen Denkens steht gegenüber der geschichtliche Zeitsinn des Steinschen Denkens. Stein läßt wohl ein gewisses metaphysisches Etwas, das auf Staat und Gesellschaft einwirkt, im Hintergrund bestehen, aber in den Vordergrund schiebt er ein wirklichkeitsnahes Bild im Sinne der geschichtlichen Erfahrung, welches das Verhältnis des Staates zur Gesellschaft so darstellt, daß die ungeheure Spannung wegfällt, die zwischen Hegels Staatsidee und dem wirklichen Staat besteht. Freilich fällt damit auch ein gut Teil des Ethos, das den abstrakten Idealstaat Hegels doch zu einem blutwarmen Erlebnis eines hochgestimmten Nationalismus macht. In Stein bereitet sich das internationale, überstaatliche Denken des Marxismus vor. Die Idee der Gesellschaft und die wirkliche Gesellschaft klaffen auch in Hegels Darstellung weniger auseinander, weil er mit der ungeteilten Gewalt seines sittlichen Heroismus einen Vernunftstaat aufgerichtet hatte, der die Kraft besaß, die Gesellschaft zu sich emporzuziehen. Hegels Hauptinteresse richtet sich auf den Staat, Steins Hauptinteresse wendet sich der Gesellschaft zu. Die Gesellschaft sieht bei Hegel noch ein wenig summenhaft aus, aus unendlich vielen Einzelnen zusammengefügt. Bei Stein sind es nicht mehr die Einzelinteressen, sondern die

Klaseninteressen, die der Gesellschaft ihr Gepräge geben. Stein versucht die ganze Weltgeschichte aus der Polarität zwischen Gesellschaft und Staat zu verstehen, wobei er der Gesellschaft als negativem Pol das Uebergewicht verleiht. Hegel gibt dem Staat als dem positiven Pol eine solche Machtfülle, daß er im wesentlichen allein die menschliche Gemeinschaftsentwicklung entscheidet.

20. Steins soziologischer Hegelianismus.

Es ist eine Frage von außerordentlich weittragender theoretischer und praktischer Bedeutung, ob das soziologische Denken, das im Marxismus sich zu einer Weltmacht auswuchs, im deutschen klassischen Idealismus wurzelt und durch dessen Ideen dermaßen gesättigt wurde, daß es gerade dadurch zu seiner ungeheuren Machtentfaltung fähig war, so daß durch diese geistige Bewegung das unheimliche Beharrungsvermögen der Ideen bestätigt würde, das allen den Ergebnissen des geisteswissenschaftlichen Denkens fehlt, das nur auf ganz sorgfältiger, allgemeingültiger, jederzeit nachprüfbarer Beobachtung und Erfahrung aufzubauen versucht. Eine Teilantwort auf diese Frage gibt die vorausgegangene Darstellung, die bewiesen zu haben glaubt, daß in der Gesellschaftslehre Steins sich das soziologische Denken Hegels geradlinig und folgerichtig fortentwickelt und mittels seiner Begrifflichkeit neue Zeitinhalte auflöst und zu Ergebnissen kommt, die zum Marxismus überleiten. Die Gesellschaft im Sinne Steins hat, rein logisch angesehen, dasselbe Grundgefüge wie die Hegels. Verschieden ist bei beiden die geschichtliche Einstellung und das Ethos. Stein ist vorwärtsgewandt, setzt sich mit der sozialen Geschichte seit der französischen Revolution auseinander und sieht mit bewundernswertem Scharfblick in ihr die geistige Bewegung, welche die Zukunft entscheidet. Hegels Gesellschaftslehre weicht diesen unbequemen Erörterungen aus, zieht sich in die Zeitlosigkeit metaphysischer Abstraktheit zurück und läßt den dialektischen Prozeß auf halbem Wege stille stehn. Hegel sieht die ideelle Gesellschaft, die sich durch sich selbst versittlicht und dem Staate sich nähert. Stein richtet sein Augenmerk auf die Gesellschaft seiner Zeit, deren revolutionäre Bewegung den Staat gefährdet. Hegel stellt in reinlicher begrifflicher Scheidung Gesellschaft und Staat nebeneinander, Stein stellt die Durchkreuzung beider sozialer Lebensformen dar. Hegel und Stein sind der Ausdruck der sozialen und politischen Einstellung zweier aufeinanderfolgender Zeitalter, von denen das jüngere noch stark unter dem Einflusse des älteren steht.

In Steins Denken stecken noch viele metaphysische Bestandteile. Die Grundhaltung des klassischen Idealismus hält sich auf-

recht in allen seinen Gedankengängen. Die Lebensdeutung eines mystischen, christlich-religiösen transzendentalen Idealismus bestimmt seine Auffassung von der Gesellschaft. „Die ewige göttliche Idee des Lebens" läßt ihn das Dasein verstehen.[1]) In Stein ruht die fromme Denkungsart der nachkantischen metaphysischen Religion. Mit diesem religiösen Bewußtsein vereinigte sich das geschichtliche Bewußtsein, das in Hegel seine universellste begriffliche Ausweitung erfuhr. Es gestaltet, von einem neuzeitlichen, zukunftgerichteten Interesse belebt, Steins Begriff der geschichtlich wohlbegründeten kapitalistischen Gesellschaft. Diese entwickelt sich ganz folgerichtig aus dem doppelseitigen Prinzip, auf das Hegel und Stein die Gesellschaft schlechthin zurückführen. Dieses Prinzip selbst verankert Stein in einer dem absoluten Geiste ähnlichen Wesensnatur des Lebens, das sich gleich jenem selbst aufbaut in einer durch eine unendliche Entwicklung sich vollziehenden Auflösung des natürlichen Daseins in sich. Dieser Auflösungsprozeß schafft aus sich als eine unaufhebbare Notwendigkeit die Gesellschaft, für die freilich trotz der Unbeschränktheit ihrer Vielheit die Aufhebung des Urwiderspruchs alles geistigen Lebens eine unendliche Aufgabe bleibt. Ein ins Metaphysische verfeinerter Titanismus und metaphysisch vertiefte romantische Sehnsucht, die Kraftquellen des klassischen Idealismus sind, bauen auch die Gesellschaft Steins auf. In ihr gleichwie in der Gesellschaft Hegels haben alle Individuen hinreichend Raum, den Widerspruch, an dem sie alle leiden, zu überwinden bis zur Grenze ihrer individuellen Kraft. Stein faßt im Sinne Hegels die Gesellschaft als die Gemeinschaft auf, in der das Individuum sich durchzusetzen, sich volle Wirklichkeit zu verschaffen versucht. Darum muß die Ungleichheit ihr wesenhaft sein. Weil die Gesellschaft Steins wie die Hegels metaphysisch begründet ist, darum erhält auch alles, was den Inhalt der Gesellschaft ausmacht, eine metaphysische Bezogenheit. Die Arbeit als die Form der Ueberwindung des Lebenswiderspruches ist vielmehr als die vorübergehende Befriedigung der Bedürfnisse. Sie verwirklicht die unendliche Bestimmung des Menschen, erlöst ihn, macht ihn frei, gleicht sozial aus, vergeistigt und versittlicht die stoffliche Welt, bindet die auseinanderstrebenden Individuen aneinander und schafft eine höhere Lebensordnung, wenn sie den Geist der christlichen Liebe in sich aufnimmt. Steins Philosophie der Arbeit ist ganz im Sinne Hegels, dessen Gedanken sie ausbaut und mehr konkretisiert. Sie ergänzt ihn auch durch die stärkere Hervorkehrung der gesellschaftsaufbauenden und das Individuum wirklich freimachenden Bedeutung des Gutes, des Besitzes, deren Wert nicht im Stofflichen, sondern in dem Geistigen besteht, das sich in ihnen vergegenständlicht. Dieser idealen Bewertung stimmt Hegel zu. Wäre sie allein gültig, so gäbe es

eine ideale Gesellschaft. Die wirkliche Gesellschaft aber handelt nach dem Satze: Besitz ist Macht und zwar allerrealste Macht. Von dieser wirklichen Gesellschaft redet Stein. Er lehrt, daß diese nicht begriffen werden kann, wenn nicht ihr Zentrum, der Kapitalismus, richtig verstanden wird. In diesem Kapitalismus potenziert sich die Dialektik der Gesellschaft. Die Kapitalbildung als solche ist in vollem Einklang mit dem Sinn der Gesellschaft. Die Dämonie der Dialektik setzt ein, sobald sie das Recht der freien Persönlichkeit ernstlich gefährdet, ein Feind der Arbeit wird und die Kapitallosigkeit der Arbeit dauernd macht. Die Ursachen des modernen Kapitalismus sind die Arbeitsteilung und die Maschinenarbeit, die den Arbeiter zu einem Maschinenteil herabdrücken, die infolge des Maschinenlohnes zwar nicht die Verelendung der Massen, wohl aber den verhängnisvollen Gegensatz zwischen Unternehmertum und Arbeiterschaft herbeiführen. Diese Zusammenhänge deutet Hegel an, Stein erkennt ihre ausschlaggebende Bedeutung. Er sieht, daß die Mauern, die der Kapitalismus errichtete, nicht minder als die Scheidewände der mittelalterlichen Gesellschaft die soziale Bewegung hemmen. Stein handelt genau wie Hegel, wenn er in klarer geschichtlicher Erkenntnis die Ueberwindung des Kapitalismus nicht erwartet von der Einführung der Besitzesgleichheit, von der vermeintlichen Rückkehr in einen nicht einmal jemals wirklich gewesenen, nur erdichteten Naturzustand. Solche Phantasien widersprechen nicht nur aller geschichtlichen Erfahrung, sondern auch dem Begriff der Gesellschaft. Stein bemüht sich, einen brauchbaren Gedanken aus der Vorstellung des Naturzustandes herauszuarbeiten. Auch glaubt er einen Gesellschaftszustand der Besitzesgleichheit wahrscheinlich machen zu können, den er in die Zeit des Ansässigwerdens verlegt. Stein erklärt in Uebereinstimmung mit Hegel, daß der Begriff der Gesellschaft die Gleichzeitigkeit aller Arten und Maße des Besitzes fordert. Im wesentlichen im Sinne Hegels, zugleich ergänzend, unterscheidet Stein die gleichen Hauptarten des Besitzes und bewertet ihre Bedeutung für den Aufbau der Gesellschaft. Dagegen greift Stein viel tiefer als Hegel in das verwickelte Gefüge der Gesellschaft hinein, indem er die Besitzesordnung als die Grundlage aller Gesellschaftsordnung darstellt. Er kennzeichnet in Marx vorbereitender Weise die kapitalistische Gesellschaftsordnung durch das, was er über die Klassenbildung und Klassenkämpfe sagt. Er denkt Hegel ein Stück weiter, indem er dessen Gedanken anwendet auf die Erklärung der gegensätzlichen Kräfte, die mit vulkanischer Gewalt die kapitalistische Gesellschaft auseinander zu sprengen drohen. Hegelisch bleibt trotzdem Steins Klassenbegriff, denn dieser ist trotz seines ökonomistischen Aussehens doch idealistisch zentriert. Nicht Besitz, Kapital, Reichtum als solche sind das Wesenhafte einer Klasse, sondern das Geistige

und Sittliche, deren Ausdruck jene sind. Auch das größte Kapital bricht in sich zusammen und hat keinen Anspruch auf Führerschaft, wenn es nicht der geistigen und sittlichen Freiheit dient. Die Mittelklasse, deren ausgleichende Bedeutung Stein sehr hoch einschätzt, zeichnet sich aus durch das gesunde Verhältnis zwischen dem wirtschaftlichen, dem geistigen und sittlichen Faktor. Wenn dieses gesunde Verhältnis zerstört wird, dann setzen die Klassenkämpfe ein. Sie sind der Kampf der Freiheit gegen die Unfreiheit. Es ist eine wesentlich fortgeschrittene soziologische Einsicht, daß Stein den Klassenbegriff dem französischen Sozialismus entnimmt und in den Mittelpunkt des Gesellschaftsproblems rückt und aus dem Gegensatz der Klassen die gesellschaftliche Bewegung erklärt. Der Klassenkampf verschärft den Klassengegensatz mit einer grausamen Notwendigkeit. Alle Brücken zwischen Unternehmer und Arbeiter werden abgebrochen. Infolgedessen entstehen als Gegenbewegung gegen die kapitalistische Klassenherrschaft alle die Bestrebungen der niederen Klasse, die deren wirtschaftliche, geistige, sittliche, gesellschaftliche Hebung bezwecken. Das Kapital soll entthront werden, die Arbeit, die Leistungskraft soll regieren. Die Güterbewegung innerhalb der gesellschaftlichen Klassen bezeichnet Stein als einen bisher sehr unterschätzten Inhalt der Geschichte. Der Kampf der niederen Klasse wäre aussichtslos, wenn sich die Arbeiterklasse nicht zum Arbeiterstand entwickelt hätte. Diese Entwicklung war auch eine notwendige Folge der Maschinenarbeit und Arbeitsteilung. Diese Arbeitsteilung machte den Unternehmer reich und den Arbeiter arm. Die Erkenntnis dieses Widerspruchs wirkte wie ein Zündstoff auf die Massen. Der Klassenhaß schürte den Kampf, bei dem sich deutlich der Pöbel vom Proletariat abhob. Diese Klassenkämpfe waren für Stein ein geschichtliches Erlebnis, er deutete sie im Geiste Hegels, indem er in ihnen die weiterentwickelte Dialektik der gesellschaftlichen Bewegung erkannte. Stein ergänzte Hegel, bereicherte ihn, differenzierte dessen allgemeine Betrachtungen, sah mit größerer Deutlichkeit die verwickelten Zusammenhänge zwischen den gesellschaftlichen Tatsachen, welche die gesellschaftliche Bewegung verursachen. Diese wirklichkeitsnähere Seh- und feiner entwickelte Unterscheidungskraft Steins äußert sich auch in der Einführung des Begriffes Gesellschaftsform und im Gebrauch des Ständebegriffes. Steins Analyse des Begriffes Proletariat ist hegelisch, insofern sie nachweist, daß das Proletariat aus demselben Freiheitsbewußtsein entstanden ist, dem die Gesellschaft und der Staat ihr Dasein verdanken. Es ist ein Verdienst Steins, daß er in der Bildung des Proletariats die Entwicklungsform der Freiheit erkennt, die seine Zeit kennzeichnet. Alles, was Stein über das Proletariat sagt, versucht das Geistige dieser Bewegung zu umschreiben und zu verstehen. Stein

erklärt diese Entwicklung aus Zusammenhängen, die auch Hegel anerkannte. Völlig eins mit Hegel ist Stein in seiner Verwerfung des Kommunismus, den er wohl geschichtlich verstehen, nicht aber in Einklang mit den Grundsätzen der Gesellschaft bringen kann, denn der Kommunismus ist die sich selbst mordende Freiheitsidee. Der Widerspruch wird fleischlich. Er vergeistigt sich hingegen im Sozialismus. Stein erkennt das bleibende Recht des Sozialismus in der Forderung der wirtschaftlichen Autonomie eines jeden, die erst die höheren Formen der sittlichen Freiheit ermöglicht. In diesem Sinne ergänzt er die Freiheitslehre des klassischen Idealismus. Auch diese Ergänzung ist nur ein Weiterdenken Hegelischer Gedanken.

In das Zentrum der Hegelischen Philosophie führt Steins Auffassung der gesellschaftlichen Bewegung als einer Freiheitsentwicklung. In dieser Abhängigkeit kann geradezu von einer Entlehnung gesprochen werden, denn bei Stein fehlt, von einigen spärlichen Ansätzen abgesehen, der metaphysische Unterbau, der die Freiheit im Absoluten verankert. Stein überholt Hegel, wo er diese Freiheitsbewegung in der neuesten sozialen Geschichte nachweist. Steins Anwendung des Freiheitsbegriffes auf den Gesellschaftsbegriff machte diesen zu einem sittlichen Begriff. Hegel und Stein bekennen sich zu einem ethischen Sozialismus. Stein durchdenkt diesen mit mehr Folgerichtigkeit als Hegel. Die ganze Gesellschaftslehre Steins durchzieht die eine Forderung: Die Gesellschaft sei so organisiert, daß auch die große Masse wirtschaftlich verselbständigt und sittlich gehoben werden kann. Sittliche Hebung bedeutet in diesem Falle: eingestellt werden in die Lebensordnungen der Gesellschaft und befähigt werden an deren Ausgestaltung mitzuwirken. Gesellschaftliche Sittlichkeit ist also Einordnung des einzelnen in die sozialen Ordnungen. Das ist hegelisch gedacht. Auch das ist hegelisch, daß diese Ordnungen etwas Bewegliches sind. Die objektive sittliche Freiheit ist nichts Ruhendes, nichts Fertiges, sie ist etwas, was erst durch den Verlauf der gesamten Menschheitsgeschichte wirklich wird. Jede gewaltsame Versteinerung der Gesellschaftsordnungen ist unsittlich. Der einzelne ist unsittlich, wenn er sich außerhalb der Gesellschaftsordnung zu stellen oder diese nur zu selbstsüchtigen Zwecken zu gebrauchen versucht. Das ist der Maßstab, mit dem auch Hegel mißt. Stein überwindet die Abstraktheit der Aussagen Hegels, indem er nachweist, wie gegenständlich die Objektivität der gesellschaftlichen Sittlichkeit ist, wenn diese sich in der Geselligkeit, in der Sitte, in der Rechtsordnung und in der Ehre darstellt. Noch dinghafter wird die gesellschaftliche Sittlichkeit Steins durch ihre Bezogenheit auf den Besitz, die nicht materialistisch, wohl aber als sinnlich-greifbare Gebundenheit des Sittlichen zu deuten ist. Stein trifft sich wieder mit Hegel in der Hochschätzung der praktischen Humanität der Körper-

schaften. Doch soll sie sich auf diese nicht beschränken, alle Klassen, insonderheit die führenden, soll die sittliche Gesinnung beseelen, die die harmonische Auflösung aller Widersprüche herbeiführt, freilich erst nach Ablauf alles menschheitlichen Lebens. Hegel und Stein sehen den Aufbau des christlichen Reiches Gottes auch in der Gesellschaft.

Als einen sehr wesentlichen Bestandteil dieses Aufbaus betrachten sie die Rechtsbildung, die mit der Gesellschaftsbildung parallel läuft. Innerhalb der Rechtsbildung stellen sie vornehmlich die Ausgestaltung des Eigentumsrechts als ein Ergebnis der gesellschaftlichen Bewegung dar. Jedoch auch das übrige Recht ist nach Steins Ansicht nur aus der Gesellschaft zu begreifen. Der metaphysische Sinn, der im Recht gefunden werden kann, deckt sich mit dem der Gesellschaft. Der Einfluß der Gesellschaftsgeschichte auf die Rechtsgeschichte äußert sich vornehmlich im Gewohnheitsrecht. Am deutlichsten sichtbar wird die gesellschaftliche Bedingtheit des Rechts in dem, was Stein das gesellschaftliche Recht nennt, in dem sich der Klassenkampf seinen Ausdruck sucht. In diesem gesellschaftlichen Recht ist die rechtsbildende Macht des Besitzes deutlich erkennbar, die auch auf das Staatsrecht übergreift. Indem Stein fast ausschließlich seine Aufmerksamkeit auf die gesellschaftliche Bedingtheit des gesamten Rechts richtet, entfernt er sich vom Naturrecht weit mehr als Hegel. Stein teilt mit Hegel die grundsätzliche Anerkennung der gegenseitigen Bedingtheit von Recht und Gesellschaft, aber indem er diesen Gedanken weit über die Grenzen des Hegelschen Denkens verfolgt, verliert er den Blick für die absolute Wertigkeit des Rechts, ohne die dieses in nichts zerfällt.

Noch weiter weg vom Bereich metaphysischer Geistigkeit kommt Stein durch seine Betrachtungen über die innigen Beziehungen zwischen Volkswirtschaft und Gesellschaft. Steins Gesellschaft wird in dieser Umgebung immer stofflicher. Sie wird das fleischliche Gebilde des Güterumlaufs. Mathematisch-naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeit wirkt in die Gesellschaft hinein. Sie entsteht notwendig, weil das wirtschaftliche Individuum aus sich heraus zu ihr hindrängt. Ihre Bewegung äußert sich wirtschaftlich im Kampf der Kapitalien und im Gegenkampf der wirtschaftlichen Interessenverbände. Die Wirtschaft kann nur durch die Wirtschaft, nicht mittels widerspruchsvoller Konstruktionen, die gemeinschaftszersetzenden Schäden überwinden. Die Schließung des Handelsstaates und der Freihandel sind auch danach zu beurteilen, ob sie jeweilig zur Gesundung des Wirtschaftslebens und zum Aufbau der Gesellschaft beitragen. Alles Wirtschaftliche bindet und befreit die Individuen und durch sie die Gesellschaft. Die wirtschaftliche Arbeit gestaltet das geistige und sittliche Grundgefüge des gesellschaftlichen Menschen.

Alle diese Aussagen Steins umschreiben eine sehr schwer betonte Abhängigkeit des Gesellschaftlichen vom Wirtschaftlichen. Aber so weit auch Stein über Hegel hinausschreitet, so bewegt er sich doch immer in der Richtung der Hegelschen Gedanken vorwärts. Stein ist ein verjüngter Hegel. Das beweisen auch die zusammenfassenden Sätze Steins, die den Gesellschaftsbegriff zu erklären versuchen. Sie enthalten Hegels idealistische Grundauffassung, sie nennen die Grundtatsachen, die Hegel in der Gesellschaft nachweist, und deuten diese in der gleichen Weise aus. Indem Stein gleichwie Hegel die Gesellschaft als eine geistige Einheit zu erfassen strebt, läßt er in diesem Zusammenhange alles Stoffliche der Gesellschaft in den Hintergrund treten.

Steins Abhängigkeit von Hegel nimmt die Form der Entlehnung an, wo er seine Staatsidee darstellt. Diese Aeußerungen bewegen sich weit weniger auf dem Boden der Erfahrung als die über die Gesellschaft. Es sind Gedanken, an denen noch viele überlieferte Vorstellungen haften. Eine geläuterte, rationalisierte geschichtliche Ueberlieferung verbirgt sich auch in der Hegelschen Staatsidee. Ein vergangenheitsgesättigtes und zukunftschauendes Denken äußert sich in Hegels und Steins Staatsgedanken. Stein macht sich frei von Hegel, wo er den wirklichen Staat vom ideellen Staat scharf trennt und das unlösbare Verwachsensein des in der Erfahrung gegebenen Staates mit der Gesellschaft schwer betont nachweist. In diesen Erörterungen wirkt freilich die Anspielung auf den von Hegel übernommenen, von Stein nicht hinreichend begründeten idealen Machtstaat als eine unliebsame Unausgeglichenheit nach. Deutlich wahrnehmbar kündigt sich bei Stein ein tieferes Verständnis für die dämonische Gewalt der Gesellschaft über den Staat an. Der Weg zu Marx wird frei. Der Besitz, das Kapital wird von Stein als die Macht erkannt, die auch den Staat regiert. Alle Zuckungen des Gesellschaftskörpers übertragen sich unmittelbar auf den Staatskörper. Allein die Gesundheit der Gesellschaft verbürgt die Gesundheit des Staates. Diese Gesundheit ist freilich nur das vorübergehende Ausgleichsergebnis der sich bekämpfenden Interessengegensätze. Diese stehen sich oft so feindlich gegenüber, daß sie den Staat in der Gesellschaft versinken lassen. Aus der vielgestaltigen Unfreiheit kristallisiert sich die Freiheit nach einem die ganze Menschheitsgeschichte umfassenden Prozeß. Stein hat in diesem Polarisationsprozeß die dialektische Bewegung des absoluten Geistes Hegels erkannt. Stein läßt die Widersprüche in ihrer greifbaren Schwere hervortreten. Bei Hegel haben alle Widersprüche des Lebens etwas Versöhnliches, beinahe etwas Liebenswürdiges an sich, die grausame Tragik scheint kaum durch sie hindurch. Die Riesenkraft des Hegelschen Geistes belichtete auch die tiefsten Schatten. Steins Denken sonnte sich in

der Lichtfülle der Hegelschen Ideenwelt. Er glaubte wie Hegel an die Erlösungsmission der Gesellschaft. Steins Gesellschaftslehre ist trotz ihrer scheinbaren Hinneigung zum Oekonomismus ein Lobpreis auf die Macht der Idee, eine Verkündigerin der ewigen Wahrheit: Wer nicht vordringt bis in das Reich der Idee, der nähert sich nicht dem Geheimnis des Lebens. Wie man sich auch Steins Verhältnis zu Hegel im einzelnen denken mag, so ist doch das eine gewiß: Ohne die idealistische Philosophie ist Steins Gesellschaftslehre unverständlich. Dieses Ergebnis ist bedeutungsvoll. Es deutet bereits hin auf den Zusammenhang zwischen idealistischer Philosophie und Marxismus.

III. Teil:

Die geschichtliche Fortbildung des Gesellschaftsbegriffes Hegels durch Karl Marx und Friedrich Engels

1. Der soziologische Gehalt der Werke von Marx und Engels.

Hegels größter Schüler ist Karl Marx. Dieser hat mit dem ihm innig befreundeten, wenn auch nicht völlig ebenbürtigen Friedrich Engels über das Wesen der Gesellschaft Anschauungen verbreitet, die eine welterobernde Macht aus sich entwickelten. In einem gewissen Gegensatz zu diesem weitausgreifenden Einfluß steht die Tatsache, daß beide Denker ihre Ansichten über die Gesellschaft nicht in einer selbständigen Gesellschaftslehre darstellten und zu einem begrifflich in sich abgeschlossenen System verarbeiteten. Vielmehr haben sie ihre soziologischen Auffassungen nur in Gedankenverbindungen mit ihren nationalökonomischen Untersuchungen ausgesprochen. Aber so bedeutungsvoll diese sind nach Inhalt und Umfang, so sind sie letzten Endes nicht Selbstzweck, nicht „reine Nationalökonomie", sondern eine soziologisch begründete Wertlehre und als solche die wissenschaftliche Grundlegung der von Marx und Engels beabsichtigten Gesellschaftslehre. In diesem Sinne handelt es sich in allen Werken von Marx und Engels um den Gesellschaftsbegriff. Die ökonomische Struktur der Gesellschaft verstehen zu lernen und die Erkenntnis der Gesetze des gesellschaftlichen Lebens auf die Umformung der Gesellschaft anzuwenden ist der Sinn der ganzen Lebensarbeit der beiden Lebenskämpfer. Freilich indem Marx und Engels es unterließen, ihre soziologischen Anschauungen begrifflich zusammenzuschließen, drängten sich auch den Lesern ihrer Werke die Ansichten über die Gesellschaft nicht in ihrer Geschlossenheit auf. So erklärt es sich, daß der Gesellschaftsbegriff von Marx und Engels weit weniger als die nationalökonomischen Grundbegriffe Gegenstand umfassender Beurteilung geworden ist. Es ist mühevoll, aus den Werken von Marx und Engels die Gesellschaftslehre herauszuarbeiten.

2. Marxens und Engels Abhängigkeit von Hegel.

Das Verhältnis der Gesellschaftslehre von Marx und Engels zu der Hegels zu erfassen ist eine Sonderaufgabe, die in den vorhandenen Abhandlungen über die Abhängigkeit jener von diesem nicht als selbständiger Gegenstand der Betrachtung auftritt. Diese Arbeiten lassen in ihrer Einstellung auf die weiter gefaßte Aufgabe, vornehmlich die Beziehungen zwischen den Denkmethoden und den geschichtsphilosophischen Betrachtungen besonders von Marx und Hegel zu ergründen, die auf die Gesellschaftslehre dieser Denker sich beziehende Teilaufgabe zurücktreten.

Die Abhängigkeit der soziologischen Anschauungen von Marx und Engels von denen Hegels folgt notwendig aus dem tiefgehenden Einfluß, den dieser auf jene ausübte. Dieser Einfluß selbst ist eine unumstrittene Tatsache. Marx und Engels haben hinreichend bezeugt, daß Hegel ihr Lehrer war. Hegels System ist der Orientierungsort für das philosophische Denken von Marx und Engels. Beide betrachten Hegel als den Philosophen, der den Philosophen der Vergangenheit, einschließlich Kant, überlegen ist, und wenn sie sich selbst in Gegensatz zu ihm stellen, so betrachten sie sich als Verbesserer und Vollender Hegels, und wo sie ihren gegensätzlichen Sinn bis zum Spott ausklingen lassen, da tun sie es im Tone hochachtungsvoller Verachtung. Marx und Engels haben erst nach Jahren schwer mit sich ringender Entwicklung Hegel überwunden und sich zu dessen vermeintlichem Antipoden emporgearbeitet. Der jugendliche Doktorand Marx ebenso wie der junge Engels lebten noch ganz im Banne Hegels, „des riesenhaften Denkers".[1]) Im Frühling 1845 beschlossen Marx und Engels den Gegensatz ihrer Ansicht gegen die ideologische der deutschen Philosophie, womit sie aber die nachhegelische im Auge hatten, gemeinschaftlich auszuarbeiten, in der Tat mit ihrem ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen.[2]) Die Drucklegung des Manuskriptes wurde verhindert. Erst 1886 veröffentlichte Engels in seiner Arbeit über Ludwig Feuerbach und den Ausgang der klassischen deutschen Philosophie eine kurze, zusammenhängende Darlegung des Verhältnisses von Marx und Engels zur Hegelschen Philosophie, des Ausgangs wie der Trennung von ihr.[3]) In den Werken von Marx und Engels finden sich zahlreiche Hinweise auf Hegel. Marx und Engels wenden sich gegen die, welche Hegel wie einen toten Hund behandeln[4]); sie sind stolz darauf, daß sie von Hegel abstammen,[5]) von diesem olympischen Zeus, von diesem schöpferischen Genie mit seiner encyklopädischen Gelehrsamkeit.[6]) Hegels Einfluß auf Marx und Engels reicht in Wirklichkeit weiter und tiefer als die von beiden anerkannte Abhängigkeit sich bewußt wurde.

3. Marxens und Engels „menschliche" Gesellschaft.

Bereits 1845 bezeichnete Marx die bürgerliche Gesellschaft als den Standpunkt des alten Materialismus. Dieser betrachtete die Wirtschaft als eine rein stoffliche, unpersönliche Güterbewegung. Seine Auffassungsweise war grob gegenständlich, individualistisch und mechanistisch. Der Standpunkt des neuen Materialismus ist die menschliche Gesellschaft oder die vergesellschaftete Menschheit. Der anschauende Materialismus Ludwig Feuerbachs, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft.[1]) Diese atomistische Gesellschaft ist etwas Summenhaftes, ihre Individuen sind isolierte fensterlose Monaden, die noch nichts von der bis ins kleinste Stoffteilchen der modernen Kultur versenkten, restlos auf alles übergreifenden und alle unlösbar bindenden Vermenschlichung an sich erlebten. Der dynamische, revolutionär-ökonomische Materialismus von Marx und Engels hingegen betrachtet als die Aufgabe der Soziologie und der Wissenschaft schlechthin, die Gesellschaft als den Schlüssel für das Verständnis alles menschheitlichen Geschehens aufzufassen, d. h. der vergesellschaftete Mensch allein, der einzelne als gesellschaftliches Wesen, nicht als Individual- und nicht als Gattungswesen ist der wahrhaftige Mensch. Das ist eine Absage an die klassische Nationalökonomie, an Aufklärung und Humanismus. Wer die Menschheit, das menschliche Wesen verstehen will, der muß zuvor die Gesellschaft begreifen lernen. Marx und Engels wollen alle geschichtlichen Zeitformen der Gesellschaft in ihrer zeitlosen Begrifflichkeit verstehen lernen, sie ergründen den gesetzmäßigen Aufbau der Gesellschaft, dem sie naturwissenschaftliche Allgemeingültigkeit zusprechen möchten. Wer die Gesellschaft begreift, dem lösen sich alle Rätsel des Menschenlebens. Das ist die Meinung von Marx und Engels. Auf ihr bauen sie ihre gesamte Wertlehre auf. Dieser universelle Standpunkt, diese wertkategoriale, logische und geschichtsphilosophische Fragestellung drängte Marx und Engels zu dem Begriffe der menschlichen Gesellschaft. Dieser Begriff ist ein soziologisch modifizierter Aufklärungs- und Humanitätsbegriff.

In Hegels Gesellschaftslehre schimmert wohl dieser Begriff der menschlichen Gesellschaft durch alles das, was über die bürgerliche Gesellschaft und deren menschheitsaufbauende Dynamik gesagt wird, hindurch, aber er leuchtet noch nicht in voller Klarheit. Hegels Denken hätte eine völlige Umlagerung erfahren müssen, wenn dieser Begriff in ihm zum Durchbruch hätte kommen sollen. Hingegen näherte sich Stein bei weitem mehr Marx und Engels. Steins Bewertung der Gesellschaft gab dem Gesellschaftsbegriffe nahezu die

zentrale Bedeutung, die Marx und Engels ihm zusprachen. Stein macht die Gesellschaft zum wesentlichen Inhalt der Geschichte und zum bestimmenden Träger der kulturellen Werte. Aber zu Ende gedacht mit allen rücksichtslosen Folgerungen haben erst Marx und Engels den Begriff der menschlichen Gesellschaft. Dieses ens fictivum hat das aufklärerisch-humanistische Wertmotiv in die reale Verflochtenheit aller Lebensbeziehungen hinübergeführt.

Freilich um in diesen Begriff hineinzukommen, richten auch Marx und Engels ihr Hauptaugenmerk auf die bürgerliche Gesellschaft im Sinne Hegels und Steins. Dieser Ausdruck erhält in ihrem Sprachgebrauch einen besonderen Beigeschmack, er bezeichnet die Gesellschaft der Bourgeois, der hassenswerten kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Der Bürger ist ihnen der Typus des egoistischen, selbtgenügsamen, auf sich gestellten Philisters, der um sein Zentrum mit sattem Lächeln die Welt kreisen läßt. In allen ihren Werken setzen sich Marx und Engels mit dieser geschichtlichen Zeitform der Gesellschaft auseinander, deren zeitliche Begrenztheit und bevorstehenden Untergang sie mit allem Nachdruck betonen. Um die bestehende Gesellschaftsordnung in ihrer zeitlichen Abgrenzung und in ihrer Eigenart zu verstehen, schauen sie in geschichtlichen Rückblicken auf die älteren Gesellschaftsformen zurück, nicht nur auf die der kulturellen Welt, sondern auch auf die Anfänge gesellschaftlichen Lebens bei den Naturvölkern. Auch mit dieser Ausweitung ihres soziologischen Gesichtskreises begnügen sie sich nicht, sie verlassen den sicheren Boden der Erfahrung, die ganze Leidenschaft ihrer gedanklichen Bewegung verfängt sich in prophetischen Aussagen über die zukünftige Gesellschaft, die doch wohl das Schlußglied in der gesellschaftlichen Entwicklungsreihe darstellen soll. So glauben Marx und Engels die gesamte Menschheitsgeschichte einfangen zu können, deren Inhalte sich ergäben aus der Entwicklung der Gesellschaft. Darum sprechen sie verächtlich von Ricardos bürgerlichem Horizont. Sie erst haben das Zentralproblem, das der Begriff Gesellschaft nach ihrer Meinung in sich schließt, erkannt, und darum müssen sie von der menschlichen Gesellschaft reden.

4. Das Gesellschaftsprinzip bei Marx und Engels.

Die gesamte geistige Haltung von Marx und Engels zwang beide, alle Lebensäußerungen der gegebenen Gesellschaft in dem Selbsterhaltungstrieb und Selbsterhaltungsrecht jedes einzelnen zu verwurzeln. Der ungewöhnliche Reichtum und dumpfe Druck ihrer sozialen Erfahrung legte ihnen diese Auffassung allzunahe. Es war nicht nötig, daß die klassische Nationalökonomie oder Hegel oder irgendwer es sie außerdem lehrte. Marx und Engels stimmten mit

Hegel überein in der Ableitung der gegenwärtigen Gesellschaft aus der Selbstsucht, aus dem natürlichen Streben jedes einzelnen, sich selbst zu behaupten und sich selbst die größten Vorteile anzueignen. Der junge Engels erklärte bereits 1842 die „bornierte Selbstsucht" als das Grundprinzip der bestehenden Gesellschaft. Freilich waren Marx und Engels an der leeren Allgemeinheit dieses Prinzips wenig interessiert. Sie verweilen nicht bei den atomistischen Individualinteressen, die auch nach Hegels Ansicht nicht den Kern der Gesellschaft bilden, sondern wenden sich dem zu, was Stein das gesellschaftliche Interesse nennt, in dem Hegels altruistisches Prinzip deutlicher zum Vorschein kommt. Marx und Engels fesselt die Tatsache, daß die Selbstsucht ihre unheimliche gesellschaftliche Gewalt erst durch den Zusammenschluß vieler Individuen zu bestimmten Gesellschaftsklassen entwickelt, die der Gesellschaft ihr Gepräge geben. Diese sich bekämpfenden Gewalten reißen die Gesellschaft auseinander und halten sie zusammen. Durch diesen ungeheuren Verdichtungsprozeß der Selbstsucht wird die Abhängigkeit unendlich vieler von der kleinen Minderheit der Herrschenden zu einem unentrinnbaren Ereignis. Aber diese Selbstsucht tötet sich selbst. Sie stirbt an ihrer eigenen Uebersättigung. Durch diese natürliche Entwicklung wird die Gesellschaft immer von neuem geboren. Die Abhängigkeitsverhältnisse verschieben sich fortgesetzt. So erkennen Marx und Engels in der bestehenden Gesellschaftsordnung gleichwie Hegel auch zwei Prinzipien an: neben der Selbstsucht das Sich-abhängig-fühlen von den andern. Aber sie akzentuieren diese beiden Prinzipien anders als Hegel, bei weitem mehr im Sinne Steins. Sie schieben immer die dramatischen Vorgänge in den Vordergrund, die durch die Interessenkämpfe verursacht werden, sie entwirren die außerordentliche Zusammengesetztheit der Mittel, welche die herrschende Klasse für die Verwirklichung ihrer selbstsüchtigen Interessen anwendet. Freilich indem Marx und Engels aus dem gesellschaftlichen Spiel der Kräfte die Entstehung aller Werte ableiten, entfalten sie fast ungewollt die siegreiche weltaufbauende Kraft des im egoistischen Prinzip zum Durchbruch kommenden altruistischen Prinzips.

Anderseits betonen Marx und Engels mit vollem Bewußtsein, was sie schon durch die Wahl des Begriffes menschliche Gesellschaft andeuten, daß der Begriff Gesellschaft gar nicht gedacht werden kann ohne eine solche durchaus primäre Durchdringung der einzelnen, so daß deren Individualität nur als etwas Sekundäres aufzufassen ist. Vom Begriff der Gesellschaft aus gesehen ist auch nach Marx und Engels das altruistische Prinzip ganz und gar das spezifisch soziologische Prinzip und nicht das egoistische, das nur infolge ungesunder gesellschaftlicher Entwicklung als eine Umkehrung des altru-

istischen Prinzips anzusehen ist. Wenn die Gesellschaft das ihrem Begriff vollendet Adäquate wird — im Kommunismus —, dann ist das altruistische Prinzip in seiner begrifflichen Reinheit wieder hergestellt. Altruismus bedeutet nur einen formalen Bezug, nicht einen sittlichen Wert mit affektierter Betonung. Marx und Engels gehen tatsächlich über Hegel hinaus, sie geben wohl zu, daß die bürgerliche Gesellschaft ganz egoistisch ist, leiten aber daraus die Erkenntnis ab, daß eben darum diese kapitalistische Gesellschaft eine Verirrung und nicht die wahre Gesellschaft ist.

Auch die bürgerliche Gesellschaft von Marx und Engels in ihrer Funktion als Durchgangsentwicklung baut ebenso ein Reich der Sittlichkeit auf wie die Hegels und die Steins. Aber der leidenschaftliche Haß, mit dem Marx und Engels die anatomische Zerfaserung der kapitalistischen Gesellschaft vollbringen, überschattet fast bis zur völligen Verdunkelung den Lichtschein, den der sittliche Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung um sich verbreitet. Mit diesem Mangel verbindet sich ein Vorzug. Das eine hat ihre Darstellung und Auffassung vor der Hegels voraus: sie läßt die funktionale Bedeutung des logischen Gegensatzpaares Egoismus und Altruismus in ihrer fleischhaften Wirklichkeitsgestalt aufdringlich sichtbar werden. Steins gesellschaftliche Bewegung ist ebenfalls voll dramatischer Spannung, birgt aber nicht so viel Explosivstoff in sich wie die von Marx und Engels.

5. Die philosophische Grundlegung des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels.

Marx und Engels haben sich zu Hegel bekannt in dem Sinne, daß dieser die Form ihrer Begriffsbildung in tiefergehender Weise beeinflußte als jeder andere Philosoph. Sie haben sich bewußt von Hegel abgewandt durch die Verneinung der metaphysischen Logik und der philosophischen Systembildung schlechthin. Sie wollen nicht Philosophen sein, sondern eine uneinnehmbare positivistische Gesellschaftslehre begründen. Das schließt aber nicht aus, daß sie beständig mit philosophischen Begriffen arbeiten und sich philosophischer Anleihen bedienen. Es ist bei dieser Streitfrage zu bedenken, daß die Grenzen zwischen Wissenschaft und Philosophie fließende sind. Marx und Engels wollen den „auf dem Kopfe stehenden" Hegel auf die Füße stellen. Sie wollen die Hegelsche Ideologie umkehren. Aus dieser Umkehrung ergibt sich nach ihrer Meinung eine Wirklichkeitslehre des wirklichen Wirklichen, ein historischer, dialektischer Materialismus, den Hegel durch seine Kopfstellung entstellt habe. Es soll an einer anderen Stelle dieser Abhandlung, erst nachdem die Gesellschaftslehre von Marx und Engels allseitig dargestellt

worden ist, genauer geprüft werden, ob der sogenannte Materialismus dieser beiden wirklich die Umkehrung des Hegelschen Idealismus ist. Vorläufig handelt es sich nur darum, die philosophische Grundlegung des Gesellschaftsbegriffes von Marx und Engels zu der Hegels und Steins in Beziehung zu setzen. Aus der Ablehnung des Systems folgt, daß eine zusammenhängende Darstellung einer aus letzten Zusammenhängen abgeleiteten Entstehung der Gesellschaft fehlt. Aus der Verneinung der metaphysischen Logik und jeder sogenannten Ideologie ergibt sich, daß die Zurückführung alles gesellschaftlichen Lebens auf ein letztes nicht ableitbares Geistiges wissentlich unterbleibt. So könnte der Eindruck entstehen, als ob Marx und Engels auf jede philosophische Grundlegung des Gesellschaftsbegriffes verzichteten. Gegen diese Vermutung spricht bereits das, was über das Gesellschaftsprinzip gesagt wurde. Marx und Engels werden nicht müde, mit dem Schein positiver Wissenschaftlichkeit die Gesellschaft als etwas gesetzmäßig sich Entwickelndes darzustellen. Sie betrachten wie Hegel und Stein die Gesellschaft als einen Gegenstand, der eine wissenschaftliche Durchdringung fordert. Die Gesellschaft beherrschen Gesetze, freilich blinde Gesetze, im Sinne der Naturgesetze. Anderseits weisen alle Aussagen über die zukünftige Gesellschaft darauf hin, daß die Gesellschaft als solche auf Freiheit angelegt, daß die volle Entfaltung derselben das Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung ist. Naturnotwendigkeit und Freiheit werden nebeneinandergestellt, die eine ist in der andern enthalten. Notwendigkeit ist Freiheit, Freiheit ist Notwendigkeit. Diese Gleichung ist Hegelisch und Nicht-Hegelisch. Hegelisch ist, daß die Freiheit nur durch die Bindung hindurch sich verwirklichen kann. Nicht Hegelisch ist, daß die blinde Natur aus sich die Freiheit erzeugt oder daß die Freiheit als etwas Unerklärbares hinzutritt oder nur das anders benannte Gesicht des gesetzmäßigen Ablaufs des gesellschaftlichen Geschehens ist. Die Zeugung der Freiheit stellen Marx und Engels als etwas Natürliches hin; sie übersehen, daß es ein Urgeheimnis ist, das mit dem Urgeheimnis des geistigen Lebens zusammenfällt.

Marx und Engels teilen mit Hegel und Stein die ethische Betrachtungsweise, daß die gesellschaftliche Entwicklung den Menschen und zwar einen jeden immer mehr seiner Bestimmung entgegenführen muß, daß sie den Widerspruch zu überwinden hat, der zwischen der menschlichen Bestimmung und dem wirklichen Leben besteht, daß sie den Gegensatz aufheben soll, der sich zwischen Natur und Mensch auftut. Die Naturgesetzlichkeit der gesellschaftlichen Entwicklung ist zugleich eine sittliche Gesetzlichkeit. Das Sittliche ist der naturgesetzlichen Entwicklung der Gesellschaft immanent. Marx und Engels wollen wahrhaftige Humanisten sein. Der Sinn ihrer Gesellschaft ist die allgemeine Menschwerdung. Sie klagen die kapi-

talistische Gesellschaft an, weil diese die Menschwerdung von Millionen von Entmenschlichten vereitele. Sie glauben an den Sieg der freien Menschlichkeit in der zukünftigen Gesellschaft. Wenn Marx und Engels meinten, die philosophische Grundlegung ihres Gesellschaftsbegriffes sei metaphysikfrei, nicht ideologisch, so gaben sie sich einer Täuschung hin, sie merkten nicht, daß der schöpferische Geist des deutschen Idealismus, vornehmlich Hegels, auch ihren Gesellschaftsbau aufrichtete, wenn auch in verkappter Gestalt. Diese Andeutungen sollen an anderer Stelle ergänzt werden.

6. Marxens und Engels individualistische Begründung der Gesellschaft.

Die Gesellschaft von Marx und Engels hat eine menschheitsbefreiende Aufgabe: sie soll einem jeden Menschen ausnahmslos ein menschenwürdiges Dasein verschaffen. Sie ist um des einzelnen willen da, aber um jedes einzelnen willen. Sie befriedigt die Bedürfnisse des Individuums, indem sie den Bedürfnissen aller Individuen gerecht wird. Die Zwecke der Gesellschaft sind die Zwecke der Individuen. Diese lassen sich nur verwirklichen durch die Gesellschaft. Die individuellen Zwecke drängen mit Notwendigkeit zur Entstehung der Gesellschaft. Die Gesellschaft entwickelt sich aus dem Individuum. Das Individuum entsteht nur durch die Gesellschaft. Die Befreiung des Individuums setzt voraus die Ueberwindung des Individualismus. Das Individuum verflüchtigt sich im Zustand der Vollendung zu dem allgemeinen Typus des Vernunftmenschen. Die Gesellschaft hat nicht nur die leiblichen Bedürfnisse der einzelnen zu befriedigen, obwohl bereits diese bescheidene Aufgabe sehr schwer zu erfüllende Forderungen an die Gesellschaft stellt. Der Sinn der Gesellschaft ist: einen jeden ausnahmslos zur höchsten Entfaltung aller seiner geistigen und sittlichen Kräfte zu befähigen. Die Erziehung des Menschengeschlechts ist die Aufgabe der Gesellschaft. Es sieht so aus, als hätten Marx und Engels zugunsten des Kollektivismus durch den Ansturm gegen alle individuellen Vorrechte den Individualismus zertrümmert, in Wirklichkeit haben sie einen gereinigten Individualismus im Sinne eines aufklärerisch-humanistischen Universalismus begründet.

Das Inbeziehungsetzen der Begriffe Gesellschaft und Individuum, das scheinbare Aufgehen des einen Begriffs im andern haben Marx und Engels mit Hegel und Stein gemeinsam, freilich mit der bedeutungsvollen Einschränkung, daß diese beiden im Gegensatz zu jenen beiden die Ueberhöhung der Gesellschaft durch den Staat als eine logische Notwendigkeit betrachten, die Gesellschaft also noch

nicht mit der Folgerichtigkeit zu Ende denken, die ihre Prämissen erwarten lassen, weshalb sie den Staat zu Hilfe rufen und diesem die Vollendung leihen, die Marx und Engels in geradlinigerer Gedankenbewegung der Gesellschaft selbst zusprechen. Ferner trennen sich Marx und Engels von Hegel und Stein in der Auswahl der Mittel für die Verwirklichung der Gesellschaftsidee. Während Hegel und Stein die Durchsetzung des Gesellschaftszweckes innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsordnung für möglich halten, Stein die Verschiedenheit des Besitzes für die fortgesetzte Neubildung der individuellen Besonderheit sogar fordert, kann nach Marx und Engels erst nach dem unausbleiblichen Untergang des Kapitalismus die Gesellschaft das Individuum befreien. Erst der Kommunismus der Zukunft, der freilich keineswegs gleichzusetzen ist mit einer gedankenlosen Gleichmacherei, hebt die Sklavenketten auf und läßt eines jeden Haupt kühn emporheben zu dem Licht, das die vernünftige Durchdringung aller menschlichen Verhältnisse in strahlender Helle aufleuchten läßt. Marx und Engels beten die Gesellschaft an als die allmächtige Göttin, die eine jede Menschenseele von allem Leid erlöst. Diese ihre Religion ist viel hoffnungsfreudiger als die religiöse Glaubenskraft Hegels und Steins.

7. Marxens und Engels Philosophie der Arbeit.

Hohes und Höchstes sprechen Marx und Engels der Gesellschaft zu. Sie kann diese Leistungen vollbringen nur auf die eine Weise, die alle gesellschaftliche Entwicklung bestimmt: durch die menschliche Tätigkeitsform der Arbeit. Was Hegel und Stein als den absoluten Wert der Arbeit erklären, das erkennen Marx und Engels auch an: Nur durch die Arbeit wird der Mensch zum Menschen. Arbeit, harte Arbeit ist der gesellschaftliche Bildungsprozeß, ist die wirtschaftliche, rechtliche, sittliche, geistige, die kulturelle Entwicklung. Die Arbeit befriedigt die Bedürfnisse, die Arbeit ist Genuß, ist Freiheit. Nur die Arbeit allein macht frei. Sie ist die produktive Macht, die alle Inhalte des gesellschaftlichen Lebens schafft. Sie ist der gesellschaftliche Prozeß, der alles gesellschaftliche Leben gebiert. Sie ist eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen; ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Menschen und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln. Sie ist der Ausdruck eines zwecksetzenden Willens. Sie vergeistigt und versittlicht alles Naturgegebene. Die vollwertige Arbeit setzt die vergesellschafteten Verhältnisse voraus und wirkt zurück auf diese, indem sie mit ihrer eigenen fortschreitenden Entwicklung die Vergesellschaftung aufs höchste steigert.[1])

Allen diesen Gedanken Hegels und Steins stimmen Marx und Engels grundsätzlich zu. Ja, sie wollen diese Gedanken ganz ernst auffassen und die geschichtlich gegebene Gesellschaft nach diesen Leitgedanken beurteilen. Ist es wirklich so, daß die Arbeit in der vergangenen und gegenwärtigen Gesellschaft einen jeden Menschen oder doch wenigstens die überwiegende Mehrheit frei macht, die niederen und höheren Bedürfnisse derselben befriedigte, die schöne Menschlichkeit in ihnen entwickelte und sie von ihrem Leid, ihrer tierischen Erdgebundenheit erlöste? Das ist die Kernfrage, die Marx und Engels in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung rücken. Sie begnügen sich nicht mit einer Darstellung der Idee der Gesellschaft, die Hegels Gesellschaftslehre in bewußter Erhebung über ihren gewiß nicht zu unterschätzenden zeitlichen Erfahrungsgehalt besonders ins Auge faßte. Sie wollen als weiterforschende Schüler Hegels ergründen, ob die Geschichte der menschlichen Gesellschaft die Gesellschaftsidee Hegels, also auch seine Philosophie der Arbeit bestätigt.

Die soziologische Erfahrung lehrte Marx und Engels, daß die Arbeit in sehr vielen Fällen die Menschen nicht befreite, sondern knechtete, daß sogar die fortgeschrittene gesellschaftliche Entwicklung die Versklavung großer Massen riesenhaft ausbreitete. Die Arbeit schlechthin, ohne Rücksicht auf ihre besonderen Formen, vollbringt das nicht, was sie der Idee nach leisten soll. Das hatten auch Hegel und Stein teils andeutungsweise, teils offen zugegeben. Marx und Engels setzen mit dieser niederdrückenden geschichtlichen Erfahrung ein und stellen sich die Aufgabe, die Ursachen zu erforschen für die entmenschlichenden Wirkungen, welche die Arbeit sehr oft zeitigt. Sie greifen zu diesem Zwecke der klassischen Nationalökonomie Analysen des Arbeitsbegriffes auf, um durch zersetzende und aufbauende Kritik diese zu vollenden. Der Begriff der Arbeit wird von Marx und Engels in allen ihren Schriften allseitig durchleuchtet und als dasjenige hingestellt, was das Wesen der Gesellschaft und die Geschichte derselben verstehen lehrt. Sie geben dem Arbeitsbegriffe eine revolutionäre Bedeutung. Die Unterschiede in den Arbeitsformen und Arbeitsbewertungen kennzeichnen ihnen den Gegensatz der gesellschaftlichen Welten. Die Ausdrucksmittel der Arbeit unterscheiden die ökonomischen Epochen.[2])

Marx und Engels sehen in dem Arbeitsprozeß der breiten Massen vornehmlich einen Ausbeutungsprozeß der herrschenden Klasse. Geschichtliche Zeugen dieser Entwicklung sind die antike, die feudale und die kapitalistische Sklavenwirtschaft. Der Kapitalismus ist nur zu begreifen aus der rücksichtslosen Ausnutzung der Arbeitskraft. Er zehrt vom Mehrwert, d. h. von unbezahlter, unrechtmäßig angeeigneter Arbeitsleistung anderer. Der kapitalistische

Arbeiter verliert seine Selbständigkeit, sich selbst. Er ist unlösbar eingegliedert in einen außerordentlich zusammengesetzten gesellschaftlichen Arbeitsprozeß. Die Arbeiter, als Glieder eines werktätigen Organismus, sinken herab zu einer besonderen Existenzweise des Kapitals. In ihm entwickelt sich die gesellschaftliche Produktionskraft der Arbeit unentgeltlich, sie erscheint als immanente Produktionskraft des Kapitals. Im zusammenhängenden Fluß des kapitalistischen Produktionsprozesses bleibt auch die individuelle Konsumtion des Arbeiters ein Moment der Produktion und Reproduktion des Kapitals. Der Arbeiter wird Sache, Ware. Die beständige Reproduktion oder Verewigung des Arbeiters ist das sine qua non der kapitalistischen Produktion. Vom gesellschaftlichen Standpunkt ist die Arbeiterklasse ebensosehr Zubehör des Kapitals wie das tote Arbeitsinstrument. Der Lohnarbeiter ist durch unsichtbare Fäden an seinen Eigentümer gebunden. Der Schein seiner Unabhängigkeit wird durch den beständigen Wechsel der individuellen Lohnherrn und die fictio juris des Kontrakts aufrecht erhalten. Die ökonomische Hörigkeit hört in der Zwickmühle des Prozesses nie auf.[3])

Marx und Engels geben in Anlehnung an die klassische Nationalökonomie dem Arbeitsbegriff auch dadurch eine beherrschende Bedeutung, daß sie die Arbeit als Maß für die Bestimmung des Tauschwerts anerkennen. Die Ware als Tauschwert wird gemessen mittels der innerhalb einer bestimmten Arbeitszeit verausgabten Arbeitskraft. Als Tauschwert sind alle Waren nur bestimmte Maße festgeronnener Arbeitszeit. Tauschwertsetzende Arbeit ist abstrakt allgemeine Arbeit. Der durch die Arbeitszeit gemessene Wert ist die Formel der modernen Sklaverei der Arbeiter. Denn in der kapitalistischen Gesellschaft wird freie Zeit für eine Klasse produziert durch die Verwandlung aller Lebenszeit der Massen in Arbeitszeit.[4])

Das ganze Unheil der kapitalistischen Arbeit erklären Marx und Engels aus der kapitalistischen Arbeitsteilung. Hegel hatte sich darauf beschränkt, die Tatbestände und die Dialektik der Arbeitsteilung zu erkennen und die positiven Seiten zu betrachten. Stein erkannte bereits, daß die moderne Arbeitsteilung den Kapitalismus erzeugte und den verhängnisvollen unaufhebbaren Gegensatz von Unternehmertum und Arbeiterschaft verschuldet. Marx und Engels überragen in ihrer kritischen Einstellung Stein bei weitem. Sie wollen die ganze Kausalreihe, die durch die Arbeitsteilung bedingt ist, bis zu ihren letzten Folgerungen aufrollen, welche die Logik der bürgerlichen Vernunft nicht auszudenken wagte. In geschichtlichen Betrachtungen beleuchten sie die moderne Arbeitsteilung. Diese ist etwas geschichtlich Gewordenes und etwas der geschichtlichen Vergänglichkeit Verfallendes. Die Haupttypen der Arbeitsteilung sind

folgende: 1. Die Trennung von Stadt und Land; 2. die manufakturmäßige Arbeitsteilung von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum letzten Drittel des 18. Jahrhunderts auf der breiten Grundlage des städtischen Handwerks und der ländlichen häuslichen Industrie; 3. die moderne maschinelle Arbeitsteilung seit der Erfindung der Dampfmaschinen und der Maschinen zur Verarbeitung der Baumwolle, die eine industrielle und eine gesellschaftliche Revolution im Gefolge hatten. Die Geschichte der Arbeitsteilung ist eine fortlaufende, sich steigernde Mechanisierung des Menschen. Zunehmende Konzentrierung der Werkzeuge und zunehmende Arbeitsteilung bedingen sich gegenseitig. Das Handwerk hört auf, regelndes Prinzip der gesellschaftlichen Produktion zu sein. Uebersteigerte vergesellschaftete Arbeit, fortschreitende korperative Arbeit sind eine technische Notwendigkeit der Maschine.[5])

Das soziale Uebel verschärft sich unter dem Zwange der freien Konkurrenz. Sie wird das regulative Prinzip der Arbeits- und Gesellschaftsordnung. Der internationale Warenaustausch, die internationale Arbeitsteilung lösen die Großindustrie vom nationalen Boden los. Die Folgen dieses unbegrenzten Prozesses sind schwerste Erschütterungen des gesellschaftlichen Lebens, der Periodenwechsel des industriellen Zyklus, der Wechsel der Perioden mittlerer Lebendigkeit, Prosperität, Ueberproduktion, Krise und Stagnation.[6])

Die internationale Arbeitsteilung gefährdet nicht nur die Gesellschaft als Ganzes, sie zerrüttet auch den einzelnen Menschen, der in ihren Mechanismus eingespannt ist. Marx und Engels können sich nicht genug tun, die entmenschlichenden Wirkungen zu umschreiben und aufzuzählen. Sie nennen als solche die Verdummung, die Zerstückelung, die leibliche und geistige Verkrüppelung, die Verödung und Verknöcherung, die Unterdrückung einer Welt von produktiven Trieben und Anlagen, die einseitige Automatisierung, die einseitige Virtuosität, die Zerstörung der Spann- und Schwungkraft, die Erzeugung des Fachidiotismus und der verödenden Gleichmacherei, die Entleerung der Arbeit, den Fetischismus der Sache, die Dämonie der Sache über die Person, die politische und gesellschaftliche Ohnmacht infolge der maschinellen Machtmittel der Industrie und der Entstehung einer industriellen Reservearmee und der Umwandlung aller Lebenszeit des Arbeiters in disponible Arbeitszeit für die Verwertung des Kapitals, ferner die Zerstörung aller Sicherheit des Erwerbs, die Demoralisation, die moderne Sklaverei besonders der in der Fabrik beschäftigten Kinder, die Zerrüttung der Häuslichkeit und das Elend der Schulverhältnisse. Die Arbeitsteilung hat den einzelnen Menschen zerteilt und auch die Gesellschaft als Ganzes. Sie hat eine abgrundtiefe Kluft zwischen dem Arbeiter und dem Freien entstehen lassen. Die Gesellschaft klafft auseinander, und ihre

Glieder stehen sich verständnislos gegenüber. Marx und Engels erwarten nach dem Zusammenbruch des Kapitalismus die Aufhebung der Arbeitsteilung. An ihre Stelle tritt die Allgemeinheit der produktiven Arbeit und die harmonische Ausbildung aller menschlichen Fähigkeiten. Auch die Aufhebung des Gegensatzes von Stadt und Land ist alsdann eine direkte Notwendigkeit der industriellen wie auch der agrikulturen Produktion und der öffentlichen Gesundheitspflege geworden.[7])

Der Durchbruch der sittlichen Freiheitsidee des humanistischen Menschheitsideals in dieser Zukunftshoffnung läßt Marx und Engels wieder als Kinder des deutschen Idealismus und als Hegelschüler erkennen. Ihre unverkennbar einseitige Bewertung der Arbeitsteilung, die selbst in ihrer Einseitigkeit nur für das englische Industrieland der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Geltung hat, erkennt ebenso unleugbar verheerende Kulturschäden der hochentwickelten Industrieländer. Indem Marx und Engels mit jener schöpferischen Leidenschaft des Herzens, ohne die nichts Großes geschieht, am wenigsten eine Lösung der sozialen Frage zustande kommt, und aus schmerzerfüllter sozialer Anschauung der gesellschaftlichen Uebel heraus die unheilbaren Krankheitserscheinungen der industriellen Kulturgesellschaft aufdecken, übertragen sie das zwar nicht der Idee, aber der Verwirklichung nach ursprünglich aristokratische Menschheitsideal des Humanismus auf die breiteste demokratische Masse. Marx und Engels sind Fanatiker der Idee. Ihr Fanatismus überragt den des Meisters. In diesem Sinne war Hegel wirklich allzusehr bodenständiger „Empiriker", seine Vernunft war für revolutionäre Flugbewegungen zu dickflüssig. Indem Marx und Engels rücksichtslos die letzten Folgerungen des Hegelschen Panlogismus ausdenken, kommen sie zu der Vernunftgesellschaft, die sie in der arbeitsteiligen kapitalistischen Gesellschaft vergebens suchen. Stein steht in der Mitte zwischen Hegel und Marx und Engels. Auch betreffs seiner Auffassung der gesellschaftlichen Arbeit und Arbeitsteilung. Steins Kategorien der Arbeit versuchen die einseitige Einstellung von Marx und Engels zu vermeiden. Er nähert sich diesen beiden durch seinen Begriff der gesellschaftlichen Arbeit in einem Sinne, die ausnahmslos allen den Genuß der Freiheit gewähren soll. Dieses Ziel hält er für erreichbar, freilich ohne Revolution und Zusammenbruch. Eins ist schließlich allen gemeinsam, Hegel und Stein wie Marx und Engels: Das ist die immer wieder sich vordrängende sittliche Bewertung der Gesellschaft und auch der gesellschaftlichen Arbeit und Arbeitsteilung. Ihnen ist die Gesellschaft ein sittlicher Wert, der sich in allen gesellschaftlichen Daseinsformen bewähren muß, wenn sie daseinsberechtigt sein sollen.

8. Der soziologische Sinn des „Kapitals" von Marx und Engels.

Marxens und Engels vernichtende Kritik der maschinellen Arbeitsteilung steht in innigstem Zusammenhang mit ihrer Verurteilung des modernen Kapitalismus. Sie unterscheiden ebenso wie Stein mit vielmehr Durchschlagskraft als Hegel die Arbeit als Funktion von dem Besitz als dem Ergebnis der Arbeitsleistung. Nicht die Arbeit als solche, ohne Rücksicht auf das, was sie zustande bringt, was sie erwirbt und sich aneignet, hat gesellschaftsaufbauende Bedeutung. Die Erfahrung lehrt, daß der Besitz, das Vermögen zu einem großen Teil die gesellschaftliche Stellung und Freiheit bestimmen. Die Gesellschaft ist nur dann gesund, wenn sie einem jeden die Möglichkeit gewährt, sich einen für ein menschenwürdiges Dasein ausreichenden Besitz zu verschaffen. Nicht die Arbeit als solche, erst das Erarbeitete, der Besitz macht den Menschen selbständig. Hegels Gesellschaftsidee anerkennt auch die Notwendigkeit des Besitzes. Aber nur vorübergehend prüft sie, ob die Wirklichkeit diese Forderung erfüllt. Hegel anerkennt die Notwendigkeit der Ungleichheit des Besitzes. Aber nur flüchtig streift er die verhängnisvollen Folgen der sich fliehenden Gegensätze, die diese Ungleichheit des Besitzes aus sich entwickelte. Nur leise deutet er die allgemeinsten Tatsachen an, die diese Gegensätze verschulden. Nur versteckte Hinweise enthält die Gesellschaftslehre Hegels auf die gesellschaftgestaltende Macht der Besitzesunterschiede. Hegels tiefstes Interesse ruht wohl in der Betrachtung der Dynamik der Gesellschaft. Aber diese Dynamik flutet nicht in ungebrochenem Lauf dahin, sie ebbt beständig ab. Indem Hegel alles fleischliche Leben in rein geistiges Leben übersetzt, verfällt er in eine quietistische Dynamik. Hegel liebt nicht die Spitzen, das Scharfkantige. Alles rundet sich ihm zum Kreislauf des absoluten Geistes, der nach langer Weltenwanderung schließlich in sich zurückkehrt. Stein verweilt vielmehr im fleischgewordenen Leben der Gesellschaft. Er kennt ihre sehr fleischlichen Interessen. Er kennt die gesellschaftliche Macht des Besitzes. Stein nähert sich dem Kapital, ohne ihm ganz nahezukommen und es völlig zu begreifen. Er schaut in nächster Nähe die leidenschaftlichen Kämpfe an, die es verursacht, meint aber schließlich doch, daß die sittlichen Kräfte der Gesellschaft, an deren relative Selbständigkeit er glaubt, diese leidenschaftliche Bewegung in eine harmonische umwandeln werden. Stein müht sich ab, in geschichtlichen Betrachtungen die Geschichte des Kapitals zu verstehen und in ihr die Zwangsläufigkeit eines Naturvorgangs zu entdecken, aber er kommt über unausgeglichene Vorstellungsweisen nicht hinaus. In den Klassenkämpfen läßt er die Dynamik der Hegelschen Gesellschaft zu größerer dramatischer Bewegtheit anschwellen, die jedoch

durch die Gewalt der gesellschaftlichen Geistigkeit und Sittlichkeit zurückgedämmt wird. Stein schreitet über Hegel hinaus, indem sich empirische Auffassungen von den metaphysischen loslösen, aber er kommt noch nicht an Marx und Engels heran, die bewußt das Kapital zum Zentralbegriff ihrer Gesellschaftslehre erheben und damit die in ihnen vollzogene Umkehrung des Hegelschen Denkens bekunden.

Marx und Engels haben ihre gesamte wissenschaftliche Lebensarbeit in den Dienst einer „objektiven Analyse des kapitalistischen Mechanismus" gestellt. Sie wollen durch den Schein hindurch das sehr verwickelte innere Wesen und die innere Gestalt des kapitalistischen Prozesses wissenschaftlich erkennen.[1])

Marx und Engels erschließen zunächst aus der Entstehungsgeschichte des Kapitals das Wesen desselben. Die moderne Lebensgeschichte des Kapitals datiert von der Schöpfung des modernen Welthandels und Weltmarktes im 16. Jahrhundert. Also noch nicht bis zu den Kreuzzügen verfolgen Marx und Engels den Ursprung. Zwei geschichtliche Vorbedingungen entdecken sie für die Entstehung des Kapitalismus: 1. Die Anhäufung von großen Reichtümern in den Händen der Kaufleute für die Entwicklung des Kaufmannskapitals; 2. den freien, d. h. wirtschaftlich unselbständigen Arbeiter. Diese Vorbedingungen wurden durch folgende geschichtliche Ereignisse erfüllt: 1. Durch die vermehrte Zufuhr der edlen Metalle und die großen Revolutionen im Handel infolge der geographischen Entdeckungen; 2. durch den Zusammenbruch des Feudalismus und die Expropriation der Arbeiter von Grund und Boden; 3. durch die Reformation und den ihr folgenden kolossalen Diebstahl der Kirchengüter und die weitere Ausdehnung der Expropriation und 4. durch das kommerzielle Exploitationssystem in den Vereinigten Staaten. Das Kapital bildete sich durch die Auflösung des auf eigener Arbeit beruhenden Privateigentums, durch die Scheidung von Produzent und Produktionsmittel, durch die Knechtschaft des Arbeiters. So kam das Kapital zur Welt von Kopf bis Zeh, aus allen Poren blut- und schmutztriefend. Die antediluvianischen Formen des Kapitals, die der kapitalistischen Produktionsweise lange vorhergehen, sind das Wucherkapital und das kaufmännische Kapital. Die revolutionäre Wirkung des Wuchers ist die Zerstörung der geltenden Eigentumsverhältnisse. In England kam am Ende des 16. Jahrhunderts das Wucher- und das Kaufmannskapital zur Herrschaft. Das war die geschichtliche Voraussetzung für die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise.[2])

Marx und Engels wollen nunmehr den Nachweis erbringen, daß dieser geschichtliche Vorgang sich mit dem Zwang der Naturgesetzlichkeit vollzog und sich in mathematische Beziehungen auflösen

läßt. Sie erstreben eine objektive Analyse. In diesem Zerlegungsprozeß des Kapitals dringen sie vor bis zu den Begriffen Geld und Ware. Das Geld ist die erste Erscheinungsform des Kapitals. Das Geld ist der sinnenfällige Ausdruck des inneren Wertes aller Waren, der allgemeinen Arbeit. Das Geld ist also etwas durchaus Gesellschaftliches. Das Rätsel des Geldfetisches ist das Rätsel des Warenfetisches. Die Analyse entpuppt die Ware als ein „sehr vertracktes Ding voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken, als ein sinnlich übersinnliches Ding mit einem mystischen Charakter". Das Wertproblem ist eine Synthese von Sinnlichem und Transzendentalem. Die Ware hat die Kantische Duplizität: den Sinnenfaktor und den nichtsinnlichen Formfaktor. Eine Gegenstand gewordene gesellschaftliche Bezogenheit und Gebundenheit ist dinghaftes gesellschaftliches Verhältnis: das ist das Geheimnisvolle der Warenform. Sie ist eine Masse festgeronnene Arbeitszeit. Der Wert ist etwas durchaus Undingliches, ein nur für das Bereich der sozialen Zusammenhänge Deutbares. Er verwandelt das austauschbare Stoffliche, in das er eingeht, in eine gesellschaftliche Hieroglyphe. Der Wert ist auf dem Wege zur Idee. Die allgemeine Arbeit als Einheitsmaß bestimmt den ökonomischen Wert, dessen Macht in seiner sozialen Verwurzelung ruht.[3])

Die Ware führt nicht unmittelbar zum Kapital. Dieses entsteht vielmehr aus einem Umwandlungsprozeß des Geldes. Das Geld wird Ware und diese Geld und zwar vermehrtes Geld. Es ist ein Zuwachs des ursprünglichen Geldes hinzugekommen. Das Kapital entsteht durch den Mehrwert. Dieser ist der Ueberschuß über den ursprünglichen Wert. Das Kapital ist demnach sich selbst verwertender Wert, ein beseeltes Ungeheuer, das zu „arbeiten" beginnt, als hätt' es Lieb im Leibe. Das Kapital ist nur möglich durch eine unrechtmäßige Auswertung des allgemeinen Wertes. Es wächst mit dem Mehrwert, dessen Größe bedingt ist durch die Ausnutzung des in Arbeitskraft sich umsetzenden variablen Kapitals, durch die Einsaugung von Surplusarbeitszeit, entweder durch die Verlängerung des Arbeitstages oder durch Verkürzung der notwendigen Arbeitszeit. Das Kapital entsteht aus unbezahlter Arbeitszeit. Das Kapital ist selbstsüchtige Ausnutzung gesellschaftlicher Abhängigkeitsverhältnisse. Das Kapital ist Aufzehrung ökonomischer Werte durch selbstsüchtige Interessen, es ist Umwertung ökonomischer Werte. Der Kapitalismus ist auswegige Gesellschaftsordnung.[4])

Die lebendige Kraft der Kapitale verursacht ihre polare Bewegung, die sich in den Zwangsgesetzen der Konkurrenz äußert. Sie äußert sich zweitens durch die fortgesetzte Neubildung des Mehrwertes in der Akkumulation der Kapitale, in der Rückverwandlung von Mehrwert in Kapital. Akkumulation ist Eroberung der Welt

des gesellschaftlichen Reichtums. Die gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse erhärten sich mehr und mehr. Der Geldfetisch wirft sein Netz über die ganze Gesellschaft. Herrschaft und Knechtschaft nehmen zu. Die unheimliche Gewalt der kapitalistischen Produktionsmacht wächst sich durch ruhelose Zeugung in Riesenmaße aus. Die kapitalistische Akkumulation ist antagonistisch: neben der Repulsion vieler individueller Kapitale wirkt die Attraktion in Form der Konzentration der Kapitale, der Anschwellung in einer Hand, die durch das Kreditwesen ins unermeßliche ausgedehnt wird.[5])

Die Bewegung der Kapitale vollzieht sich in einem Kreislaufprozeß, der die Zirkulation und Produktion umfaßt und den Umschlag bildet. Am deutlichsten sichtbar ist sie und ihre Tendenz im Kreislauf des Geldkapitals. Schwieriger zu erkennen ist der Kreislauf des produktiven Kapitals, das im industriellen Kapital seine periodische Zeugung vollzieht. Die kapitalistische Produktion ist ein kontinuierlicher Prozeß. Der Mehrwert wird nur von dem im Arbeitsprozeß wirklich angewandten Kapital erzeugt. Der Geldhandel als solcher erzeugt keinen Mehrwert, sondern lebt vom Profit als von einem Abzug des Mehrwerts.[6])

Die schwer zu erkennende Rate des Mehrwerts wird am variablen Kapital, die auf der Oberfläche sich zeigende Profitrate am Gesamtkapital gemessen. Diese muß darum immer kleiner sein als jene. Mit der fortschreitenden Produktivkraft fällt die Profitrate, was die kapitalistische Produktion gefährdet. Mit dem produktiven Kapital nimmt nicht in gleichem Maße zu das Bedürfnis nach wachsender Bevölkerung, was eine überzählige Arbeiterbevölkerung zur Folge haben kann. Die Mathematik des Kapitalismus bestimmt das mathematische Verhältnis der Gesellschaftsschichten zueinander.[7])

Der Profit ist nicht zu verwechseln mit dem Zins, ebenso das industrielle Kapital nicht mit dem zinstragenden Kapital. Der Zins lebt vom Profit, das Geldkapital vom industriellen Kapital. Das zinstragende Kapital vermehrt sich, ohne zu fungieren, das Ding selbst scheint zu erzeugen, wie ein automatischer Fetisch. Die Unmoralität des Kapitals wird in ihm am deutlichsten sichtbar.[8])

Das geheimnisvollste und unheimlichste Wachstum des Kapitals vollzieht sich im Kreditwesen. Einunddasselbe Kapital erscheint in verschiedenen Formen. Die Entwicklung des Leihkapitals geschieht auf Kosten des Mehrwerts. Die fabelhafte Macht dieser modernen Zentralisation greift auf die gefährlichste Weise in die wirkliche Produktion ein, ohne daß sie selbst etwas mit der Produktion zu tun hat. Der seligmachende Glaube des Kreditpapiers hat ein nur gesellschaftliches Dasein. Das Banksystem ist das künstlichste und ausgebildetste Produkt der kapitalistischen Produktionsweise.[9])

Der unaufhaltsame Eroberungszug des Kapitals bemächtigt sich auch des landwirtschaftlichen Grund und Bodens. Das im Grundbesitz arbeitende industrielle Kapital schafft eine neue Form des Mehrwertes in der Grundrente. Gleichgroße Kapitalien produzieren in verschiedenen Produktionssphären bei gleicher Rate des Mehrwerts oder gleicher Exploitation der Arbeit verschiedene Massen von Mehrwert. Die Rente wird gebildet durch den gleichen Preis der Produkte von Ländereien ungleicher Fruchtbarkeit. Die Landwirtschaft wird nach dem System der Großindustrie betrieben. Der Grundbesitz wird Handelsartikel, eine Maschine zum Geldschlagen. Die patriarchalische Bodenwirtschaft hört auf. Das Kapital unterwirft sich die gesamte Gesellschaft. Das Verlangen immer mehr Geld zu machen ist die regierende Macht. Die Rente ist nicht Bodenertrag, sondern gesellschaftliche Mathematik. Das Wachstum des Gewinns ist die unausbleibliche Folge der gesellschaftlichen Gesamtarbeit. Das Kapital steigert die Produktivkraft und diese den Gewinn und somit wieder das Kapital. In das Kapital strömt die Kraft in gesteigertem Maße zurück, die von ihm ausging. Der Gewinn ist nicht das Verdienst der Leistung des einzelnen Kapitalisten, die Gesellschaft macht ihn reich. Kapitalismus und industrielle Gesellschaft bedingen sich gegenseitig. Die Gegebenheit des einen setzt die des andern voraus.[10])

Der Kapitalismus steht durchaus im Einklang mit den Grundprinzipien der Gesellschaft, deren Widerstreit, deren Antagonismus zwangsläufig mit sozialer Naturnotwendigkeit diesen Gang einschlagen mußte. Immanente Gesetze beherrschen die kapitalistische Produktion. Diese ist von den Willen der einzelnen gänzlich unabhängig. Die kapitalistische Bewegung ist gebunden an die besondere Form der dialektischen Gesetzlichkeit. Sobald eine ökonomische Entwicklungsstufe ihren Sättigungsgrad erreicht hat, hebt sie sich durch ihr eigenes Gesetz auf und weicht der gegensätzlichen Wirtschaftsform. Das Kapital selbst wird verschwinden, dereinst der Geschichte angehören und dem Kommunismus den Platz räumen.

Die Gesellschaft muß durch die industrielle Sklaverei hindurchgehen, um zur Freiheit zu gelangen. Sie überwindet dieses Stadium mit dem Zwange der ihr, besonders dem Kapitalismus, eigenen Gesetzlichkeit. Die Aufhebung des Kapitalismus ist nicht eine befremdliche und vereinzelte Erscheinung. Sie ordnet sich vielmehr ein in die geschichtliche Reihe der fortlaufenden Verschiebungen oder Umlagerungen des Eigentums. Die kapitalistischen Eigentumsverhältnisse sind antagonistisch. Das Kapital des Kapitalismus negiert sich selbst. Das kapitalistische Privateigentum ist die erste Negation des individuellen, auf eigene Arbeit gegründeten Privateigentums. Die Negation der kapitalistischen Produktion wird durch sie selbst mit

der Notwendigkeit eines Naturprozesses produziert. Es ist Negation der Negation. Diese stellt das individuelle Eigentum wieder her, aber auf der Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Aera, der Kooperation freier Arbeiter und ihres Gemeineigentums an der Erde und den durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmitteln. Dort handelte es sich um die Expropriation der Volksmasse durch wenige Usurpatoren, hier handelt es sich um die Expropriation weniger Usurpatoren durch die Volksmasse. Der Kapitalismus gräbt sich selbst sein Grab, indem er mit zwingender Notwendigkeit gegen seinen Willen Schranken anerkennt und errichtet. Die erste Schranke ist die begrenzte Entwicklung der Produktivkräfte, die Begrenztheit der Exploitationsmöglichkeit. Die zweite und gefährlichste Schranke ist die Verselbstzweckung des Kapitals, die Vertauschung der Gesellschaft mit ihren Produkten, die Verdinglichung der Gesellschaft, die Unterwerfung der Gesellschaft unter ihre toten Wirtschaftsprodukte, die Ertötung der Menschen durch die Sache. Die dritte Schranke ist die Armut und Konsumtionsbeschränkung der Massen. Die historische Aufgabe und Berechtigung des Kapitals ist die Entwicklung der Produktivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit. Es schafft unbewußt die materiellen Bedingungen einer höheren Produktionsform. Die Aufhebung des Kapitals ist die Erhaltung der Kräfte, die es erzeugt und zerstört haben. Indem der Kapitalismus die Entfaltung der Produktivität gegen seinen Willen hemmt, wird er sich selbst untreu. Das Kreditwesen, das seinen Aufstieg begünstigte, beschleunigt seinen Abstieg.[11])

Die kapitalistische Produktion ist etwas durchaus gesellschaftlich Gebundenes. Das Kapital ist das Ergebnis einer bestimmten Entwicklung gesellschaftlicher Arbeit. Es ist immer etwas Gesellschaftliches und nie das Werk eines einzelnen. Dennoch läßt sich von einem individuellen und einem gesellschaftlichen Kapital reden. Jenes besteht nur mittels einer soziologischen Abstraktion, insofern und insoweit es nach dem Rechtsbewußtsein des Kapitalismus Eigentum eines einzelnen ist. Das gesellschaftliche Kapital, ein gewaltsam eingeengter Begriff, ein an sich tautologischer Ausdruck, ist der Inbegriff aller individuellen Kapitale, ist deren Summe. Das Wachstum der Teile und der Summe greifen ineinander und wirken wechselseitig, denn die Kreisläufe der individuellen Kapitale verschlingen sich und bewirken gerade in dieser Verschlingung die Bewegung des gesellschaftlichen Gesamtkapitals. Mit ökonomischer Notwendigkeit arbeitet jedes Kapital im Sinne des Kapitalismus. Mit mathematischem Zwang bilden die einzelnen Kapitalisten einen wahren Freimaurerbund gegenüber der Gesamtheit der Arbeiterklasse.[12])

Die Herrschaft des Kapitals zerspaltet die Gesellschaft entsprechend den drei kapitalistischen Grundbegriffen Lohnarbeit,

Kapital, Grundeigentum in drei große Klassen: in Lohnarbeiter, industrielle Kapitalisten und Grundeigentümer. Der Kapitalist ist nur das personifizierte, mit eigenem Bewußtsein und Willen begabte Kapital. Die berechnende Erraffung großer Gewinne ist nicht eine Tat des freien Willens des Kapitalisten. Er kann gar nicht anders handeln, als er handelt. Er unterliegt der Naturgesetzlichkeit des Produktionsprozesses. Es scheint nur so, als ob der Kapitalist den kapitalistischen Produktionsprozeß verschulde. Auf diesen Schein gründet sich der Haß der Lohnarbeiter gegen ihn. Die verblüffende Oekonomie in den Produktionsbedingungen beruht auf der Funktion dieser Bedingungen als Bedingungen gesellschaftlicher, gesellschaftlich kombinierter Arbeit. Die Konzentration der Produktionsmittel in wenigen Händen, ihre Verwandlung in gesellschaftliche Potenzen der Produktion, die Organisation der Arbeit als gesellschaftlicher durch Kooperation, Arbeitsteilung und Verbindung der Arbeit mit der Naturwissenschaft und schließlich die Herstellung des Weltmarktes erzeugen den Kapitalismus. Der Kapitalist erkennt nicht, wem er sein Dasein verdankt. Er haftet am Schein. Darum verurteilen ihn Marx und Engels in zahlreichen Ausfällen.[13])

Diese Verurteilungen gelten auch für die Großgrundbesitzer, deren Lebenszähigkeit trotz des verschwenderischen Luxus nur aus der kapitalistischen Produktionsweise erklärt werden kann. Die kapitalistische Agrikultur stiftete auch gegen ihren Willen wie die kapitalistische Industrie Segen für die Gesellschaft. Sie verwandelte die Bodenbestellung aus einem bloß empirischen und mechanisch sich forterbenden Verfahren des unentwickeltsten Teiles der Gesellschaft in bewußte wissenschaftliche Anwendung. Sie löste das Grundeigentum los von Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen und den Grund und Boden als Arbeitsbedingung gänzlich vom Grundeigentum und Grundeigentümer, so daß das Grundeigentum seine rein ökonomische Form erhielt. So arbeitete sie der Zukunft vor. Aber auch das geschah nicht ohne gesellschaftliche Schmerzen. Je mehr diese Entwicklung sich steigerte, um so mehr zahlte die Gesellschaft den Großgrundbesitzern Tribut in der Gestalt von Surplusprofiten. Das kleine Grundeigentum ist Schranke und Hindernis der Agrikultur. Es entspricht nicht einem industriellen Zeitalter, in dem die überwiegende Majorität nicht ländlich ist. Die Industrialisierung des großen Grundeigentums verursacht die Reduzierung der agrikolen Bevölkerung. Dem steht gegenüber das Wachstum der Industriebevölkerung in den großen Städten. Die Folge ist ein unheilbarer Riß in den Zusammenhang des gesellschaftlichen, durch Naturgesetze des Lebens vorgeschriebenen Stoffwechsels. Raubbau an Bodenkraft und an Arbeitskraft gefährden die gesunde Lebenskraft der Nation. Die einfachen Sitten und großen Tugenden des schönen patriarcha-

lischen Lebens sind vorüber. Die Rente hat das Idyll in die Bewegung der Geschichte hineingeworfen.[14])

Den profitierenden Klassen steht der Lohnarbeiter gegenüber. Er verwandelt sich in ein Arbeitsvieh erstens durch ungünstige Arbeitsbedingungen, verschuldet durch ein möglichst niedriges konstantes Kapital und zweitens durch unzureichende Entlohnung, die den Schein eines gerechten Austausches zwischen Kapitalist und Arbeiter um sich verbreitet. Die ökonomische Dreieinigkeit: Kapital, Boden, Arbeit bestimmt das Schicksal der drei Gesellschaftsklassen. Der Mystizismus des Kapitals besteht darin, daß die gesellschaftlichen Produktivkräfte der Arbeit ihm zugesprochen werden, d. h. die gesellschaftlichen Verhältnisse werden verdinglicht. Das große Verdienst der klassischen Oekonomie ist die Entzauberung der kapitalistischen Welt, die Zurückführung der Macht derselben auf den Mehrwert, d. h. auf die unrechtmäßige Ausnutzung der gesellschaftlichen Arbeit. Das Kapital ist keine persönliche, es ist eine gesellschaftliche Macht.[15])

Die Analyse des Kapitals rechtfertigt Lassalles Ausspruch über Marx als den Oekonom gewordenen Hegel.[16]) Hegelisch ist die Zurückführung des Gesellschaftlichen auf das Wirtschaftliche. Hegelisch ist die zwangsläufige dialektische Bewegung, der das Wirtschaftliche unterworfen ist. Marx und Engels haben diese beiden Gedanken Hegels mit einer bewundernswerten Folgerichtigkeit zu Ende gedacht. Sie haben aus einer anschauungsgesättigten soziologischen Erfahrung heraus diese Gedanken Hegels mit einem freilich einseitig logisch zerspaltenen geschichtlichen Zeitinhalt erfüllt. Marx und Engels arbeiten die Logik der klassischen Nationalökonomie und die Logik Hegels zu einer neuen Einheit zusammen. Durch ein ganzes Beweissystem erheben sie die Ansicht von der grundlegenden Bedeutung des Wirtschaftlichen für das Gesellschaftliche zu einem Zentraldogma. Die Wirtschaftsform des Kapitalismus, die aus Hegels Gesellschaftslehre in nur ganz unbestimmten Umrissen hervorblickt, wird von Marx und Engels in einem Kolossalgemälde mit satten Farben dargestellt. Die Schüler Hegels haben mit ihren scharfsichtigen Augen eine neue Welt gesehen, die dem Meister noch verschlossen war. Sie haben die Idee noch viel weiter als ihr Lehrer es getan hatte herabbegleitet aus ihrer transzendenten Heimat bis in die unmittelbare Nähe der tiefsten, von Schmutz und Elend erfüllten Schichten des kapitalistischen Wirtschaftsdaseins. Ihr Führer auf diesem abschüssigen steilen Wege war ihr leidenschaftliches Herz, das ihrer ihren Lehrern Hegel und Ricardo entlehnten Logik die Denkgesetze vorschrieb. Wenn auch scharf beobachtete Tatsachen ihre ökonomischen Erkenntnisse stützen, so verlieren diese doch an Ueberzeugungskraft durch die grelle, unverkennbar einseitige Be-

leuchtung. Die gesellschaftliche Welt wird nur vom Standpunkt des Arbeiters aus angesehen. Das Weltbewußtsein von Marx und Engels ist ganz anders abgestimmt als das Hegels. Darum entdecken sie die dialektische Vernunft in gesellschaftlichen Daseinsformen, in denen sie zu suchen Hegel sich gescheut hätte. Marx und Engels sprechen der Wissenschaft dieselbe Aufgabe zu, die Hegel ihr gestellt hatte: sie soll das Leben in seiner Ganzheit begreifen. Aber das Leben, das sie mit wissenschaftlichen Begriffen umspannen wollen, hat ein viel kompakteres Aussehen als das ebenmäßiger geformte Leben, das Hegels bürgerliche Gesellschaft durchfließt.

Marx und Engels haben den Mut, die letzten logischen Folgerungen zu ziehen. Sie haben den Mut und die logische Kraft, mit anscheinend mathematischer Beweisführung die Durchdringung der Begriffe Wirtschaft und Gesellschaft darzustellen. Sie weisen rücksichtslos die beherrschende gesellschaftliche Macht der Wirtschaft nach. Sie weisen verstandesklar nach, worin die gesellschaftliche Macht der Wirtschaft begründet ist. Die Wirtschaft saugt die ganze Gesellschaft in sich auf und macht sie sich zu ihrem gefügigen Werkzeug. Marx und Engels haben in Hegel und Stein und alle ihre Vorläufer weit überragender Klarheit den soziologischen Sinn der Wirtschaft entziffert.

Steins Gesellschaft kommt der Marxens und Engels nahe. In ihr spielen sich bereits die kapitalistischen Kämpfe ab, aber noch nicht in ihrer vollen Entladung. Sie wird geformt vom Kapital, das aber noch durch Gegenkräfte gebunden ist. Stein möchte das Kapital verstehen, um die Gesellschaft zu verstehen. Aber sein bürgerliches Gewissen hindert ihn an der rücksichtslosen Enthüllung des Kapitals. Er kennt nicht den Mehrwert und darum auch nicht das Kapital im Sinne von Marx und Engels. Er weiß nichts vom Ende des kapitalistischen Zeitalters, obwohl ihm die sozialen Revolutionen bekannt sind. Es fehlt ihm die Leidenschaft des Denkens und das prophetische Schauen großen Stils. Er hat keine gläubige Gemeinde. Das Bürgertum entsetzt ihn seines Amtes und den Sozialisten ist er zu bürgerlich. Seine Sprache bleibt akademisch, ihr mangelt der agitatorische Zündstoff.

Die Gesellschaft Hegels, Steins, Marxens und Engels hat den Charakter derer, die sie dachten und schauten. Zu dieser subjektiven Bedingtheit tritt die geschichtliche Bedingtheit, die beide die Objektivität dieser drei Gesellschaftsbegriffe umgrenzen. Der kapitalistische Gesellschaftsbegriff von Marx und Engels aber hat die gesamte Kulturwelt in ihren Grundfesten erschüttert, was er jedoch nicht vollbracht hätte, wäre er nicht aus Hegel geboren worden. Was noch genauer darzustellen sein wird.

9. Marxens und Engels Philosophie des Proletariats.

Die lebenslängliche Arbeit an der begrifflichen Erfassung des Kapitals haben Marx und Engels nicht geleistet um des Kapitals willen. Nicht das Kapital und nicht der Kapitalist sind der Hauptgegenstand ihres Interesses, sondern der Arbeiter, der nie in den Besitz des Kapitals kommt. Die Klasse der Lohnarbeiter entscheidet nach ihrer Meinung das Schicksal der modernen Gesellschaft. Der Gegensatz ist von einer solchen revolutionären Stoßkraft, daß er für das Verständnis der modernen industriellen Gesellschaft entscheidend ist. Erst dieser Gegensatz macht die Aufhebung des Kapitals voll verständlich. Die Gesellschaftslehre Marxens und Engels ist vom Begriff des Proletariers aus orientiert.

Der Lohnarbeiter ist der ökonomische Sinn des Begriffes Proletarier. Der moderne Proletarier ist der Gegenpol des Kapitalisten, beide entwickeln sich miteinander. Die verschiedenartigen ökonomischen Bedingungen erzeugen die Interessengegensätze. Einunddieselben Produktionsverhältnisse verursachen Reichtum und Elend. Bourgeoisie und Proletariat sind sich ausschließende feindliche Gegensätze.[1])

Bei der Entstehung des Begriffes Proletariat wirken drei Faktoren mit: 1. die geschichtlichen Tatbestände der sozialen Bewegung; 2. die Gegensatzsetzung des dialektischen Denkens; 3. der Haß und das Mitleid. Die Gegensatzsetzung mit ihrer gefühlsbetonten Logik leiht den Grenzen eine unbewegliche Starrheit, durch die unwahre Gegensätze entstehen.

Aus der kapitalistischen Produktionsweise werden die Gegensätze und ihre unversöhnliche Feindschaft abgeleitet. Der Mechanismus des Akkumulationsprozesses vermehrt mit dem Kapital die Masse des Proletariats. Der Lohnarbeiter schmiedet sich selbst die goldene Kette. Die kapitalistische Akkumulation produziert entsprechend ihrer Energie und ihrem Umfang eine Surplusarbeiterbevölkerung. Die Surpluspopulation bildet eine disponible industrielle Reservearmee, mit der das Kapital nach Belieben schalten kann. Diese überflüssige Arbeiterbevölkerung reguliert den Arbeitslohn. Ihr tiefster Niederschlag ist der Pauperismus, das Lumpenproletariat, die passive Verfaulung der untersten Schichten der alten Gesellschaft. Dem Wachstum der Akkumulation des Kapitals entspricht die Zunahme der industriellen Reservearmee und dieser die Akkumulation von Elend. Die kapitalistische Akkumulation ist antagonistisch. Erziehung, Tradition, Gewohnheit, der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse macht die Arbeiterklasse vor sich selbst zu einer selbstverständlichen naturgesetzlichen Tatsache. Die Geschichte der englischen Industrie am Ende des 18. und am Anfang

des 19. Jahrhunderts lehrt den gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen Kapital und Proletariat.[2])

Mit dem Uebergriff des industriellen Kapitals auf die Agrikultur entstand neben dem industriellen das agrarische Proletariat, das wieder in England sich folgerichtig brutal entwickelte. Die revolutionäre Folge war die Vernichtung des Bauern, des Bollwerks der alten Gesellschaft.[3])

Marx und Engels entwerfen grauenerregende Bilder vom Elend des englischen Proletariats. Es äußert sich in dem ekelerregenden Wohnungselend, in den demoralisierenden Lebensverhältnissen, in der unzureichenden Ernährung, in den trostlosen Gesundheitsverhältnissen, in dem unzureichenden Unterricht und der fehlenden moralischen Erziehung, in der grausamen Fabrikarbeit der Kinder, in der unbeschränkten Sklaverei in sozialer, physischer, moralischer, intellektueller Beziehung und in der Zerstörung des Familienlebens.[4])

Die Entmenschlichung des Proletariats entlädt dessen revolutionäre Stoßkraft. Die Bourgeoisie produziert ihre eigenen Totengräber. Der Klassengegensatz wächst sich aus zum revolutionären Klassenkampf. Das Proletariat wird Kampftruppe. Es ist der Ausgangspunkt aller zukünftigen sozialen Bewegung. Es wird der Träger einer weltgeschichtlichen Mission. Sein geschichtlicher Beruf ist die Zerstörung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Es mußten, geschichtlich gesehen, dieser Klasse radikale Ketten angelegt werden, damit sie ein Stand der Befreiung wurde, der den Staat und die Gesellschaft stürzte, die bisherige Weltordnung auflöste. Die Mission des Proletariats ist die allgemeine Aufhebung des wirtschaftlichen Druckes. Der Proletarier ist eine geschichtliche wirtschaftliche Daseinsform. Er ist außerdem die Verkörperung des humanistischen Menschen, Träger der soziologisch gewendeten und vergegenständlichten französisch-englisch-deutschen Menschheitsidee des 18. Jahrhunderts und Erbe des deutschen klassischen Idealismus, so wie der Bourgeois den gewinn- und genußsüchtigen aufklärerischen Utilitarismus darstellt. Der Kampf der europäischen geistigen Bewegungen wird auf dem Boden des Wirtschaftslebens ausgefochten werden. Der Sieg, die restlose Verwirklichung der Philosophie ist gleichbedeutend mit der Aufhebung des Proletariats. Die Herrschaft der geistigen Freiheit, der allgemeinen Menschwerdung ist das gemeinsame Ziel. Es läßt sich nur auf revolutionärem Wege unter Ausnutzung der bürgerlichen Bewegungen erreichen. Der proletarischen Revolution dient die bürgerliche Revolution als Durchgangsstadium. Die treibende Kraft der gesellschaftlichen Anarchie der Produktion verwandelt die große Mehrzahl der Menschen mehr und mehr in Proletarier. Die Vernichtung der Produktionsanarchie

muß darum gelingen. Der Proletarier kann im revolutionären Kampf nichts verlieren, denn er besitzt kein Eigentum, keine Familie, kein Vaterland. Nur aus Klugheit bindet sich die proletarische Revolution zunächst an die nationalen Grenzen. Der Proletarier ist von Natur Kosmopolit, Humanist, Menschenfreund. Die proletarische Revolution ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.[5])

Die proletarische Bewegung kämpft mit theoretischen und politischen Waffen. Ihre Theorie ist der wissenschaftliche Sozialismus, dessen Ausbildung das Verdienst des deutschen Proletariats ist, während das englische durch seine Nationalökonomie und das französische durch seine Politik Großes geleistet haben. Das deutsche Volk als philosophisches Volk hat den klassischen Beruf zur sozialen Revolution. Alle unreifen sozialen Theorien, wozu Marx und Engels die Auffassungen ihrer französischen, englischen und deutschen Vorläufer rechnen, verfehlen das Ziel. Neben der sozialistischen Theorie bereiten die Koalitionen und Strikes den politischen Endkampf vor. Englands Koalitionen sind vorbildlich. Zweck der Koalitionen ist die Aufhebung der Konkurrenz der Arbeiter unter sich und der politische Kampf gegen die Kapitalisten. Die Strikes sind die Kriegsschule der Arbeiter, in der sie sich auf den großen Endkampf vorbereiten. Der politische Machtgedanke tritt in den Dienst des humanistischen Gedankens, der nur durch jenen in allen Menschen wirklich werden kann.[6])

Das Ziel dieses politischen und geistigen Kampfes ist der Sturz des Kapitalismus. Mit dem Kapital hebt sich das Proletariat auf. Mit dem Vater stirbt das Kind, nachdem es aber zuvor einen neuen Menschen gezeugt hat. Die revolutionäre Auflösung ist das Schlußglied der kapitalistischen Entwicklung. Diese nationalökonomische Bewegung ist eine vom Kapital unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung. Das Proletariat ist der Vollstrecker des geschichtlichen Urteils, welches das Privateigentum über sich selbst verhängt. Das Proletariat befreit sich, indem es seine eigenen Lebensbedingungen und alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft aufhebt. Die Klassen- und Kastenherrschaft hört alsdann für immer auf. Das geistige Tierreich, in dem die Arbeitsbienen von den Drohnen getötet werden, und zwar durch die Arbeit — ein Vergleich, der sich an Hegel und Saint Simon anlehnt —, löst sich auf.[7])

Das Proletariat von Marx und Engels ist eine gegenwart- und zukunftgeschaute gesellschaftliche Entwicklungsform. Diese Lehre vom Proletariat hat einen zwiefachen Ursprung. Sie ist entstanden aus der unmittelbaren Anschauung vornehmlich des englischen Pro-

letariats und aus der durch die sozialistische Literatur vermittelten soziologischen Einsicht. Ihre revolutionäre Stoßkraft aber entlehnte sie einzig und allein dem deutschen Idealismus. Wenn auch Marx und Engels mit dem vollen Anteil ihres schmerzdurchzitterten Herzens die lebentötende Tragik des proletarischen Elends erlebten, so entnahmen sie doch den Glauben an die Ueberwindung dieses Elends nur der idealistischen Ueberzeugung von der unendlichen Bestimmung des Menschen. Das Elend allein hat nicht die Kraft der Erhebung. Mögen auch seine krampfhaften Zuckungen sich bisweilen gewaltsam entladen, so schrumpfen sie schließlich doch zu müden Erschlaffungen zusammen. Aufrichten, überwinden, Widerständen dauernd widerstehen vermag nur der Glaube an die Idee. Marx und Engels haben trotz ihres angeblichen Materialismus diese Hingabe an die Idee als das wahrhaft Sieghafte und Befreiende zeitlebens betrachtet. Sie waren durch die Schule Hegels hindurchgegangen. Diese Schulung sowie ihre geschichtliche und soziologische Einsicht bewahrte sie vor jeder Sentimentalität und Schwärmerei. Nicht ein Ideenrausch führt die Menschheit empor. Die Idee entfaltet sich ohne Zutun der Menschen in einer dialektischen Entwicklung, die den Schein einer Naturgesetzlichkeit an sich hat. Diese Entwicklung muß begriffen werden. Diese Erkenntnis befreit, befähigt jeden einzelnen, sich bewußt in dieses geschichtliche Werden einzufügen. Und das bezwecken Marx und Engels mit ihrer Lehre vom Proletariat. Die arbeitende Klasse soll erkennen, daß auch sie zur Erlösung berufen ist. Das Evangelium von dem unendlichen Wert jeder einzelnen Menschenseele soll sich auch an ihr erfüllen. Ja, noch mehr lehren Marx und Engels: Die dialektische Entwicklung erzeugte das Proletariat, damit gerade durch es das Reich wahrhaftiger, allumfassender Freiheit sich verwirkliche. Die christliche Humanitas ist der Sinn der Geschichte: Das lehren die Christenfeinde Marx und Engels. Seid umschlungen, Millionen! Diese Worte Schillers klingen auch durch das kommunistische Manifest hindurch. Der Humanismus der Aufklärung, des Neuhumanismus, des Klassizismus und des deutschen Idealismus wird von Marx und Engels herabgetragen aus seiner aristokratischen Höhenlage in die demokratischen Tiefenschichten der Entrechteten. Dieser Humanismus war weltbürgerlich eingestellt. Diesen weltbürgerlichen Humanismus soll sich auch das Proletariat zu eigen machen. Das Proletariat war seiner ganzen Geschichte nach auf dem Wege zum Weltbürgertum, denn es war international wie der internationale Kapitalismus. Das antinationale Denken wurde also auch durch die Aufklärung und die verwandten Vorstellungen des Humanismus begünstigt. Auch der Kritizismus hatte immer den Menschen schlechthin als Gattungswesen vor Augen. Freilich Fichte und Hegel sowie Vorläufer und

Zeitgenossen derselben waren auf dem Wege, Weltbürgertum und Nationalismus miteinander zu versöhnen. Sie lehrten, daß der einzelne durch das eigene Volkstum hindurchgehen müsse, wenn er Weltbürger werden wolle. Wahrhaftiger Mensch sein bedeutet nach Hegel und dem älteren Fichte sein Leben ganz dem Staate weihen. Diese wirklichkeitsstarke Auffassung ihrer Lehrer übernahmen Marx und Engels nicht. Sie sahen den Staat mit ganz anderen Augen an als ihre Meister, was noch in anderem Zusammenhange darzustellen ist.

Was Marx und Engels im einzelnen über das Proletariat sagen, das verhält sich zu den andeutenden Worten Hegels wie der ausgereifte Gedanke zu dessen erster unbestimmt umrissener Intuition. Erst Marx und Engels erkennen den zwangsläufigen Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Proletariat. Erst sie entwickeln den festumrissenen Begriff des Proletariats. Was Hegel Pöbel nennt, das nennen sie Lumpenproletariat. Erst Marx und Engels erkennen in vollem Umfange die furchtbare Tragweite des Problems. Sie sind imstande, Hegels hilflose Ansichten über die Linderung des sozialen Elends durch die Lehre von der Selbsterlösung des Proletariats zu ersetzen. Hegels Auffassung von der Ueberproduktion als der Ursache ergänzen und berichtigen sie durch die Aufdeckung des verwickelten Zusammenhanges.

Nicht nur zeitlich, auch begrifflich näher steht das Proletariat von Marx und Engels dem Proletariat Steins. Dieses weist fast alle Merkmale von jenem auf. Der Gegensatz zum Kapitalismus, das Begründetsein in der Freiheitsidee, die geistige Einheit, der Widerspruch gegen das Eigentum, die Erhebung der Arbeit zum sozialen Wertmesser, die Unterscheidung von Stadt- und Landproletariat, die Verschiedenheit des Proletariats von den Armen, die dialektische Bewegung des Proletariats werden auch von Stein dem Proletariat als wesenhaft zugesprochen. Marx und Engels überragen Stein, indem sie mit größerer begrifflicher Schärfe die dialektische Entwicklung herausarbeiten und die revolutionäre Tendenz, die in der Aufhebung des Proletariats gipfelt.

So tiefbohrend der Proletariatsbegriff von Marx und Engels ist, so unverkennbar einseitig ist er wie ihr Begriff vom Kapitalismus. Er ist eine zuweit gehende Verallgemeinerung, Vergröberung und mangelt der feineren Unterschiede. Er ist nicht reine Wissenschaft. Der propagandistische Zweck entstellt sie. Letzthin krankt er an einer falschen Auffassung vom Menschen. Diesen Fehler freilich übernahmen Marx und Engels von den geistigen Welten, deren Geschöpfe sie sind.

10. Marxens und Engels Kommunismus.

Die Lehre von der Aufhebung des Proletariats zog nach sich die Lehre vom Kommunismus. Sonst wäre ein leerer Raum und eine leere Zeit entstanden. Aber es ist bezeichnend, daß Marxens und Engels Aussagen über die Zeit der Erfüllung sehr dürftig sind. Das ist kein Zufall. Innere Gründe zwingen zu dieser Zurückhaltung.

Was Marx und Engels sagen, das hat im wesentlichen einen negativen Inhalt. Der Kommunismus kennt keine Klassen, er ist wahres Menschentum, er ist die vollendete Demokratie, er kennt kein Privateigentum, er vollendet, was die Bourgeoisie mit der Zerstörung der feudalen, patriarchalischen, idyllischen Eigentumsverhältnisse begann, er verbürgt durch die relative Gleichheit des Besitzes die relative Gleichheit der sozialen und politischen Freiheit, er anerkennt nur noch gesellschaftliches Eigentum, er überweist die Gesamtmasse der Rohstoffe, Produktionsinstrumente und Lebensmittel der ganzen Gesellschaft als Gemeingut, er erleidet keine Umwälzung der Produktion, keine gesellschaftliche Erschütterung, keine Unsicherheit und Unruhe, keine Krisen, keine Ueberproduktion, keine internationalen Verwicklungen und er versöhnt Stadt und Land. Er ist das Reich edler Menschlichkeit. Er ist darum das höchstentwickelte soziale Gebilde; denn das menschliche Wesen ist das wahre Gemeinwesen der Menschen. Der kommunistische Mensch ist wirklicher Mensch, weil er in vollendetem Sinne gesellschaftliches Wesen ist.[1])

Dieser ideelle Kommunismus ist und bleibt ein Wunschbild. Sein Chiliasmus und Messianismus steht dem des christlichen Reiches Gottes nicht nach. Auch Marx und Engels konnten nicht über ihren eigenen Schatten springen. Auch ihre Feuerkraft reichte nicht aus, den Theologen in ihnen zu erschlagen. Ihre Vernunftseligkeit verläßt den Boden der Wirklichkeit. Sie teilen diese Schwäche mit der idealistischen Philosophie. Marx und Engels lösten sich niemals von ihr los, vielmehr saugten sie fanatisch deren Freiheitsidee auf und predigten sie in ihrer dialektischen Form unermüdlich dem Proletariat. Dennoch entfernten sie sich sehr wesentlich vom Idealismus der klassischen Philosophie. Sie übernahmen nicht dessen Kritizismus. Sie leugneten die volle Selbständigkeit des Geistigen und Sittlichen, der ideologischen Werte. Nur der wirtschaftlichen Autonomie sprachen sie Ursprünglichkeit zu. Aus ihr leiteten sie alle übrigen Autonomien ab, was in anderem Zusammenhang zu verdeutlichen ist. Während der kritische Idealismus im Einklang mit dem Christentum lehrte, daß nur die geistige und sittliche Erhebung den Menschen befreie und das Vernunftreich begründe, meinten Marx und Engels, die wirtschaftliche Erhebung sei das Wesenhafte und ziehe naturgemäß die geistige und sittliche Läuterung nach sich. Wie

unzweifelhaft der deutsche Klassizismus die Bedeutung des Wirtschaftlichen für die Lebensgestaltung unterschätzte und darum ein unwirkliches Geistiges und Sittliches lehrte, so überschätzten Marx und Engels die ökonomische Grundlegung des Lebens und vergewaltigten auf diese umgekehrte Weise das vielgestaltige Wirkliche. Zwei ganz verschiedene Zeitalter sprechen aus diesen entgegengesetzten Lebenswertungen.

Der junge Engels und Marx sahen im Kommunismus die folgerichtige Fortentwicklung der junghegelischen Philosophie, den legitimen Erben des deutschen Idealismus. Und als sie den Kommunismus in ihrer Weise geschichtsphilosophisch begründeten, da bekannten sie sich nach wie vor zu dem humanistischen und idealistischen Menschheitsideal. Ihr Kommunismus war in der Tat zu Ende gedachter Hegelianismus. Hegels altruistisches Prinzip, das die Weltentwicklung zum absoluten Geiste zurückführt, feiert in der restlosen Verwirklichung des Kommunismus seine höchsten Triumphe. Freilich der Gesellschaftsbegriff Hegels wird durch diese logische Fortentwicklung aufgehoben. Marx und Engels konstruieren eine Gesellschaft, in der die Interessengegensätze fehlen. Auf diesem Tatbestand baut Hegel seine Gesellschaft auf. Näher rückt der Kommunismus von Marx und Engels dem Staate Hegels. Sie ähneln sich in ihrer Vernunftwesenheit. Aber sie unterscheiden sich durchgreifend durch die schon erwähnte Umlagerung der Werte. Marx und Engels verfangen sich gleichwie Hegel in ihrer eigenen Dialektik. Die dialektische Entwicklung bricht unerwartet ab. Ihre Gesetzlichkeit wird aufgehoben. Der Kommunismus gleichwie das Reich des objektiven und absoluten Geistes schließen die Geschichte ab. Der Kreislauf hat sich vollendet, der mit dem Urkommunismus, der klassenlosen Urgesellschaft, einsetzte. Wie die kommunistische Welt in Wirklichkeit ausschaut, wie sich in ihr die Menschheit zur höchsten Höhe erhebt, das verschweigen Marx und Engels. Die Verwirklichung dieser Traumwelt würde eine neue Menschenschöpfung voraussetzen. Gleichwie die Traumwelt des deutschen Idealismus.[2])

Der bürgerliche Horizont Steins schaute weiter als der sozialistische Gesichtskreis von Marx und Engels, wenn Stein die inneren Widersprüche des Kommunismus aufdeckte. Stein war Marx und Engels überlegen, wenn er den Sozialismus grundsätzlich vom Kommunismus schied. Marx und Engels dachten folgerichtig, wenn sie diese Unterscheidung fallen ließen, weil die Auflösung des Kapitalismus es forderte. In dem, was als erreichbar zu erstreben ist und verwirklicht werden kann, war Stein mit Marx und Engels eins. Stein stand Hegel näher als Marx und Engels, insofern er dem Wirtschaftlichen nicht einschränkungslos den Primat zusprach.

Gemeinsam schließlich hatten alle vier den idealistischen Glauben, daß die Gesellschaft angelegt sei auf eine harmonische Auflösung der Gegensätze, die sich entweder in ihr selbst oder in einem ihr übergeordneten Ueberbau vollziehe.

11. Die Freiheit des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels.

Das kommunistische Reich soll sein das Reich der verwirklichten Freiheit. Alle proletarischen Kämpfe, das Proletariat selbst sind Erscheinungsweisen des Freiheitsbewußtseins, verdanken nur ihm ihr Dasein. Der Kapitalismus, der Feudalismus, alle geschichtlichen Zeitformen der Gesellschaft sind Gestaltungen des nach Verwirklichung ringenden Freiheitsbewußtseins. Alle gesellschaftliche Bewegung ist Freiheitsbewegung. Alle individuelle Entwicklung ist Freiheitsentwicklung. Anscheinend widerspricht jeder Tag dieser Auffassung, aber nur dann, wenn die Dialektik der Entwicklung nicht gesehen wird. Diese dialektische Entwicklung ist auf dem Wege zur Freiheit. Diesen Weg kann sie nicht zurücklegen, ohne sich fortgesetzt in schwere Kämpfe zu verwickeln. Die Freiheit selbst ist eine Tatsache. Der Kampf gegen die Unfreiheit ist der beste Beweis für das Dasein des Freiheitsbewußtseins, die Geschichte ist nichts anderes als die Selbstbefreiung des Geistes. Diese Ueberzeugungen begleiten Marx und Engels bei allen ihren Ueberlegungen. Das Wort Freiheit kehrt sehr oft in ihren Werken wieder. Sie selbst fühlen sich als Freiheitsapostel. Der Freiheitsbegriff trägt ihr ganzes Begriffssystem.

Was ist Freiheit im Sinne von Marx und Engels? Frei sein heißt ein wahrhaftiger Mensch sein, heißt im Vollbesitz aller seiner Kräfte sein, heißt angelegt sein zu einer ihr Leben selbst wertgestaltenden und genießenden Persönlichkeit, heißt die Gesellschaft so formen, daß sie einem jeden der Bestimmung des Menschen entsprechende Lebensbedingungen darbietet. In den Freiheitsbegriff von Marx und Engels fließen alle die geistigen, sozialen und politischen Bewegungen ein, die eine Erweichung der dogmatischen Gebundenheiten auf allen Lebensgebieten bewirkten. Renaissance, Reformation, Aufklärung, Humanismus, Klassizismus, Kritizismus, die Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, der Industrialismus und die politischen Revolutionen haben die Freiheit vorbereitet, von der Marx und Engels reden. Letzter Sinn aller dieser geschichtlichen Vorgänge ist die allgemeine Menschwerdung. Ludwig Feuerbach, durch den Marx und Engels hindurchgegangen waren, sah in dem unendlichen Prozeß der Gemeinschaftsbewegung die intensivste Selbstoffenbarung des Menschen. Feuerbachs sensualistisch gerichtete Anthropologie, sein neuer Humanismus, seine Kritik des deut-

schen Idealismus waren für Marx und Engels eine willkommene Wegbereitung.

Die Freiheitsbewegung, auf die Marx und Engels ihr Hauptaugenmerk richten, ist die Ueberwindung des Kapitalismus und die Anbahnung des Kommunismus. Dieses Werk ist ebenso wenig wie das der andern geistigen und sozialen Bewegungen die Tat der einzelnen. Wohl ist die ganze Propaganda von Marx und Engels darauf gerichtet, in der arbeitenden Klasse das Bewußtsein zu wecken für diese gesellschaftliche Bewegung. Aber wenn sich auch alle Arbeiter bewußt in den Dienst dieser Bewegung stellen, so sind sie doch nur Ausführungsorgane einer nach Art der Naturgesetzlichkeit zwangsläufigen überindividuellen dialektischen Entwicklung, der niemand widerstehen kann. Die Führernaturen, Marx und Engels selbst, sind die, in denen diese Dialektik zum sehenden Bewußtsein durchbricht. Sie wollen, daß in möglichst allen sich der Durchbruch vollzieht. Alsdann wird die Entwicklung zwar nicht begründet, wohl aber beschleunigt. Gewiß haben Marx und Engels nicht immer reinlich diesen methodologischen Standpunkt eingehalten.[1]) Die Verschiebungen erklären sich aus dem Wesen der Propaganda. Deren Aufgabe bestand darin, den Blick der arbeitenden Klasse auf alle Verhältnisse zu richten, die die allgemeine Verwirklichung der Freiheit hemmen.

Der Lösung dieser Aufgabe dienten alle nationalökonomischen Untersuchungen von Marx und Engels, die nachweisen wollten, daß für den einzelnen unüberwindliche wirtschaftliche Gebundenheiten innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft die Unfreiheit verursachen. Aus den wirtschaftlichen Gebundenheiten leiten Marx und Engels alle Formen der geistigen Unfreiheit ab. Sie fordern, daß die arbeitende Klasse sich der geistigen Gebundenheiten bewußt werde und sie aufzuheben versuche. Mit geistigen Waffen soll sie ihr Sklaventum niederkämpfen.

Den deutlichsten Ausdruck dieses Sklaventums sehen Marx und Engels im religiösen Bewußtsein. Religion haben heißt nach ihnen: noch nicht wahrhaftiger Mensch sein, das Göttliche außerhalb des Menschen suchen. Marx beginnt seine Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie mit einer Kritik der Religion. Mit dieser Kritik müsse die geistige Befreiung einsetzen. Religion ist nach ihm die Gebundenheit eines weltumkehrenden Irrtums, der Ausdruck des noch nicht Mensch gewordenen Menschen, der Seufzer staatlicher Gebundenheit, das Zeugnis des wirklichen Elends. Der Kampf gegen die Religion ist Kampf für das wirkliche Glück, für die wahrhaftige Mündigwerdung des Menschen, für die ungehinderte Ausbreitung des Diesseits. Religion ist Selbstentfremdung. Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Es gilt den

Kampf mit der pfäffischen Natur des Menschen. Im Sinne Feuerbachs sprechen Marx und Engels für die Vermenschlichung der religiösen Werte und Begriffe. Die Gottheit ist im Menschen, ist das Absolute seines Wesens. Der Mensch soll sich frei machen von allen transzendenten Gebundenheiten, die nur ein Irrtum des noch nicht Mensch gewordenen Menschen sind. Die Verwachsenheit der Religion mit Staat und Gesellschaft hat zur Folge, daß der Kampf gegen die Religion sich auch gegen Recht und Politik richtet. In den Aufsätzen zur Judenfrage fordert Marx die Emanzipation des Staats von der Religion. Er beruft sich ausdrücklich auf Hegel, der das Verhältnis des politischen Staats zur Religion ganz richtig bestimmt habe. In Briefen von 1843 empfiehlt Marx als Wahlspruch: Die Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, die Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche.

Die Freiheit von Marx und Engels ist zum andern die politische Freiheit. Marx richtet eine Kampfansage gegen die anachronistische deutsche Gegenwart, die sich noch im ancien régime bewegt und in versteinerten Verhältnissen verharrt. Die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie betrachtet er als die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart al pari stehende deutsche Geschichte. Das deutsche Volk wird auf Grund seiner intellektuellen Veranlagung die politische Freiheit auf dem Umwege der theoretischen Freiheit erkämpfen. Denkfreiheit ist das zunächst Erstrebenswerte. Die theoretische Emanzipation soll der Revolution vorausgehen. Diese Forderung bedeutet nicht eine Ueberschätzung der theoretischen Gewalt, wohl aber eine richtige Einschätzung ihres Zündstoffes, der sich in materieller Gewalt entlädt, wenn die Theorie die Massen ergreift. Diese Theorie schafft die Philosophie. Die Reformation des Mönches setzt sich fort in der Revolution des Philosophen. Diese Revolution wird erst dann einen radikalen Umsturz herbeiführen, wenn infolge überstarken wirtschaftlichen Druckes radikale Bedürfnisse hinzutreten, die nach wirtschaftlicher Freiheit verlangen. Eine unerläßliche Bedingung für die theoretische Emanzipation ist auch die Preßfreiheit.[2])

Dennoch ist es nicht richtig, den Freiheitsbegriff von Marx und Engels als religiöse, politische, theoretische, wirtschaftliche Freiheit im üblichen Sinne zu deuten. Sie selbst wenden sich mit Entschiedenheit gegen diese Auffassung und verwerfen diese Freiheiten als falsche, unfreie, egoistische Freiheiten. Sie wollen nicht die Freiheit im Sinne der allgemeinen Menschenrechte, die den zügellosen Egoismus in geistiger und materieller Hinsicht entfesselte. Deren Religionsfreiheit war nicht die Befreiung von der Religion,

deren Freiheit des Eigentums war nicht die Befreiung vom Eigentum, deren Gewerbefreiheit war nicht die Befreiung vom Egoismus des Gewerbes. Diese unwahren, egoistischen Freiheiten wollen Marx und Engels zerstören und die wahrhaftige Freiheit aufbauen. Diese wahrhaftige Freiheit ist das Gattungswesen des ganzen geistigen Daseins. Sie ist der Sinn des Rechts, des Staats, der Gesellschaft, der Revolution, des Lebens. Freiheit und menschliche Natur sind einunddasselbe. Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst. Der humanistische Mensch ist der Zentralbegriff, der die Freiheit erhellt. Aber der humanistische Mensch ist soziologisch gewendet. Seine Totalität ist nicht ästhetisch, sondern soziologisch geschaut. Wahrhaftiger Mensch sein heißt Gemeinschafts-Gattungswesen sein, heißt mit Bewußtheit gesellschaftliches Wesen sein und als solches sich erkennen und sich darstellen. Jeder erfasse und organisiere seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte. Wahrhaftiger Mensch sein heißt sein ganzes individuelles Ich ausbreiten in die Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist die fleischgewordene Idee, die Versöhnung von Sinnlichkeit und Geistigkeit, das natürliche Wachstum dieser Duplizität zu einer monistischen Einheit. Die Gemeinschaft hat ihren lebendigen Ursprung in dem zwingenden Füreinandersein, die Du-Kategorie ist das Primäre. Die Gemeinschaft ist nicht eine assoziative Vereinigung. Diese soziologische Freiheit ist nicht Willkür, sondern Gebundenheit, Notwendigkeit. Engels beruft sich auf Hegel, als den ersten, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Freiheit ist die Einsicht in die Notwendigkeit, ist Einordnung in die Naturgesetze und in die geschichtlichen Gesetze und die sinnvolle Anwendung derselben. Die gebundene Willensfreiheit ist die Entscheidung und Gestaltung auf der Grundlage sachlicher Notwendigkeiten.[3])

Es ist ganz offensichtlich, daß die Freiheitslehre von Marx und Engels in der Hegelschen Philosophie begründet ist. Nicht eine Spur von Materialismus ist in ihr zu finden. Es ist das Freiheitsevangelium des sittlichen Idealismus, der aus der Aufklärung und dem Humanismus emporgewachsen war. In der menschlichen Natur wird die Gottheit entdeckt. Rousseau siegt. Der objektive Idealismus, der Sozialismus und Feuerbach verkündigen die Offenbarung der menschlichen Gottheit in der Gemeinschaft. Nur diese, nicht das Individuum ist die Darstellung der menschlichen Totalität. Die Freiheit ist etwas sich allmählich, aber unwiderstehlich Entwickelndes. Ihr Lauf ist dialektisch. Die gesamte Lebensgestaltung ist ein Werk der Freiheitsbewegung. Die Gesellschaft ist nur aus diesem sittlichen Ablauf zu verstehen. Sie ist der Widerschein der Sittlichkeit. Sie ist auf dem Wege, ein sittliches Reich zu werden. Das Einzel-Ich

soll nur leben im Ich der Gesellschaft. Die Selbstsucht stirbt. Der Allgemeinwille triumphiert. Wieder wird es offenbar, daß die Schüler den Meister überbieten. Hegels Gesellschaft war nur einer Annäherung zwischen Einzel- und Allgemeinwille mächtig. Marx und Engels projizieren Hegels Idealstaat in die Gesellschaft hinein. Sie hatten für diesen Staat, was noch darzustellen ist, keine andere Verwendung. Sie standen abseits von der nationalen Bewegung, die sich bereits im 18. Jahrhundert vorbereitet und seit Fichte machtvoll entwickelt hatte. Ihre politischen Verfolgungen, ihre ruhelose Heimatlosigkeit, in Marx wohl auch die Rasse lassen ihre ungeschichtliche Stellung menschlich verstehen. Sie hatten aber doch an Hegels Staat soviel Freude, daß sie auf irgendeine Weise ihn für sich retten wollten. Ihr fortgeschrittenes soziologisches Denken erkannte, daß des objektiven Idealismus neuer Gesellschaftsbegriff sich in Hegels Staat und Gesellschaft darstellte und daß man diese Begriffe nur ihres metaphysischen Nationalismus entkleiden müsse, um den wahren soziologischen Kern herauszuschälen. Der ältere Fichte hatte auch den Staat in die vernunftbeherrschte Gesellschaft sich auflösen lassen.

Freilich indem Marx und Engels die metaphysische Grundlegung fallen lassen und die Ursprünglichkeit des Geistigen und Sittlichen im Sinne unableitbarer Urgegebenheiten leugnen, verfallen sie in einen naiven Naturalismus.[4]) Die menschliche Natur ist für sie so edel, daß sie trotz der zahllosen Hemmungen das sittliche Reich begründet. Auch ihre Freiheit war nur Gegenstand eines naiven Glaubens, der nicht einmal durch die eigene geschichtliche Erfahrung gestützt wurde, denn Marx und Engels bewiesen fortgesetzt, daß eine Unfreiheit die andere ablöste und die moderne Sklaverei der antiken nicht nachsteht.[5]) Sie selbst überdecken ihre naive Lebensüberzeugung, indem sie den kritischen Idealismus durch eine positivistische Wirklichkeitslehre zu verbessern suchen. Die ethischen Tatsachen des Idealismus erkennen sie an, nicht aber deren Dasein im luftleeren Raum. Sie lehren, daß nur durch die unendliche Entwicklung aller Realitäten die sittliche Freiheit zum Durchbruch komme. Hegel war mit demselben Nachweis beschäftigt, nur bediente er sich dabei eines metaphysischen Apparates. Marx und Engels glauben mit Hilfe der Wirtschaftsgeschichte die ganze Menschheitsgeschichte erfassen und die dialektische Freiheitsentwicklung hinreichend begründet nachweisen zu können. In Uebereinstimmung mit Hegel lehnen sie mittels ihres neuen Gesellschaftsbegriffes den naturrechtlichen Individualismus ab. Ihre kommunistische Gesellschaft ist eine noch radikalere Verneinung dieser atomistischen Lebenswertung als der Idealstaat Hegels. Freilich ihre Wertumstellung entfernt sie auch wieder von Hegel. Sie erwarten die Ueberwindung des Individualismus von der wirtschaftlichen Entwicklung, in der sich die

entsprechende sittliche Einstellung durchsetzt. Hegel sieht in dem Geistig-Sittlichen das Primäre und Maßgebende. Relative Besitzesgleichheit an und für sich allein verbürgt nicht eine edelsinnige Gesinnungsgemeinschaft.

Marx und Engels haben mit Stein gemeinsam, daß sie weniger an der absoluten Freiheit Hegels als vielmehr an der wirklichen Freiheit, an der Freiheit, die sich in der gesellschaftlichen Entwicklung äußert, interessiert sind. Sie begegnen sich in grundlegenden Ueberzeugungen. Sie treffen sich in der Erkenntnis, daß die zukünftige Verwirklichung der gesellschaftlichen Freiheit eine sehr ernste Schicksalsfrage ist. Ihre Wege trennen sich, wo die kommunistische Lösung erwogen wird.

12. Die Sittlichkeit des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels.

Die bisherige Darstellung der Gesellschaftslehre von Marx und Engels hat bereits zwei Tatsachen hervortreten lassen, die zu weiteren Betrachtungen Anlaß geben. Der eine Tatbestand ist, daß beide Soziologen das Schwergewicht auf die ökonomische Grundlegung schieben. Die andere Tatsache ist, daß sie beständig sittliche Urteile an die bestehenden und zukünftigen Gesellschaftszustände herantragen. Es läßt sich von einer Antinomie zwischen ökonomistischer und ethischer Gesellschaftsbetrachtung sprechen. Begründet ist sie darin, daß die geistige Einstellung zur Gesellschaft bei Marx und Engels verglichen mit der Hegels und Steins sich verschoben hat. Das vorwiegend nationalökonomische Interesse drängt die Gedankenfolge in die Bahnen mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens. Beständig setzen sie sich mit der klassischen Nationalökonomie auseinander, als deren Ueberwinder und Vollender sie sich betrachten. Darum teilen sie auch deren Kehrseite. Diese war die Zurückdrängung der sittlichen Betrachtungsweise der Gesellschaft an die Außenseite. Das Sittliche, das sich in der Gesellschaft gestaltet, war für sie nur die Form größerer oder geringerer Reibungslosigkeit innerhalb der von der Güterbewegung betroffenen Menschen. Anders ist die geistige Haltung der Gesellschaftslehre Hegels. Ihr Sinn ist allein gerichtet auf die Auswicklung des Geistigen und Sittlichen vermittels der wirtschaftlichen Bewegung. Marx und Engels stehen unter beiderseitigem Einfluß. Ihr Kopf möchte gern eine von sittlichen Wertungen freigehaltene ökonomische Werttheorie begründen, ihr leidenschaftliches Herz verführt sie ohne Unterlaß zu moralischen Urteilen und Verurteilungen, die durchaus Hegels Feindschaft gegen alle moralistische Betrachtungsweise widersprechen. Und an einer gehaltvollen Würdigung der objektiven Sittlichkeit hindert sie, unter englisch-französischem Ein-

fluß stehend, ihre Herabsetzung des Sittlichen zu einem ideologischen Wert. Ihre Aussagen über die gesellschaftliche Sittlichkeit beschränken sich auf zwei Sätze: 1. Das Sittliche ist ideologisch, weil bedingt durch das Wirtschaftliche; 2. es gab bisher keine reine Sittlichkeit, sondern nur eine Klassenmoral. Erst der Kommunismus wird die wahrhaftige menschliche Moral gebären.

Engels rühmt in seiner Feuerbach-Schrift den Reichtum und realen Inhalt der Sittlichkeit Hegels. Er selbst begnügt sich hier wie in seiner Dühring-Schrift mit der Erläuterung der genannten zwei Sätze. Die Menschen schöpfen ihre sittlichen Anschauungen aus ihren jeweiligen ökonomischen Verhältnissen. Jede Moraltheorie entspricht einer ökonomischen Gesellschaftslage. Es gibt nur Klassenmoral, die als solche außerdem sehr brüchig ist. Echte menschliche Moral ist erst jenseits der gesellschaftlichen Gegensätze möglich.[1])

Was ist das Sittliche im Sinne von Marx und Engels? Offenbar ist es etwas gesellschaftlich Gebundenes. Es steht in innigstem Zusammenhang mit dem Gesellschaftsbegriff Marxens und Engels. Es ist begründet in dem unlösbaren Miteinander-Verbundensein der Bewußtseine, die um ihre gegenseitige Geltung ringen. Es ist das auf den Nebenmenschen bezogene Dasein und Wirken, das den allmählichen Durchbruch der Menschlichkeit an sich erlebt. Die Ausbreitung der Menschlichkeit in der menschlichen Gesellschaft ist das Materiale der Sittlichkeit. Es ist zu unterscheiden das transzendente Sittliche, das im universalgeschichtlichen Prozeß parallel zur wirtschaftlichen Entwicklung und im Verein mit den andern höhern geistigen Richtungsbestimmtheiten sich gestaltet, von dem wirklichen konkreten Sittlichen der menschlichen Einzelhandlungen. Das Sittliche wird in nächste Nähe des Wirtschaftlichen gerückt. Die wirkliche menschliche Moral entsteht erst, wenn der wirtschaftliche Druck aufgehoben ist, d. h. wenn die Wirtschaftsform da ist, welche die Ausbreitung der allgemeinen Menschlichkeit ermöglicht, welche die göttliche Du-heit in ihrer Reinheit offenbart. Marx und Engels haben einen fein empfindlichen Sinn für die Verflochtenheit des Sittlichen in alle Lebensäußerungen. Sie sehen in den gesellschaftlichen Bezogenheiten als solchen sittliche Verhältnisse. Die konkrete Fülle ihres Gemeinschaftsbegriffes kennzeichnet dessen Reife und Ausgewachsensein. Die Parallelität des Sittlichen und Wirtschaftlichen glauben sie geschichtlich beweisen zu können. Die Bedingtheit des Sittlichen schließt nicht aus die Selbständigkeit desselben. Aber die Entwicklung des Sittlichen wird nur verständlich durch dessen sehr reale Bedingtheit. Ohne ein sittliches Apriori kommen auch Marx und Engels nicht aus, sie verstecken es in einen naiven

Empirismus, dessen Glaubenskraft der des kritischen Idealismus nicht nachsteht.

Marx und Engels anerkennen Hegels objektive Sittlichkeit, indem sie die dialektische gesellschaftliche Bewegung als eine Menschwerdung, als eine Freiheitsentwicklung, als eine sittliche Bewegung auffassen. Sie gehen gleichwie Stein über Hegel hinaus, indem sie die konkrete gesellschaftliche Sittlichkeit nicht als einen in sich geschlossenen, gleichförmigen, sondern vielmehr als einen stark unterschiedlichen Anschauungskomplex betrachten. Gewiß enthält auch Hegels Lehre von den Ständen Ansätze für eine Differenzierung der gesellschaftlichen Sittlichkeit. Aber Marx und Engels arbeiten mit aller Gewalt diesen Gedanken heraus, ruhen geradezu auf ihm aus. Freilich nicht in dem Sinne, als ob sie diese krassen Unterschiede bejahten und als unaufhebbar betrachteten. Die Unterschiede sind nur als verschwindende Momente im Gesellschaftsbegriff begründet. Marx und Engels sehnen die Zeit inbrünstig herbei, da ein Hirt und eine Herde sein wird, da die allgemeine Menschenliebe alle umfängt, da es nur noch Brüder und Schwestern gibt, da sie mit Schiller jubeln können: Diesen Kuß der ganzen Welt. Immer wieder erwacht der alte Gott in ihnen und belächelt all ihre mißlungenen Mordversuche. Hegel aber bleibt weiter hinter ihnen zurück, obwohl auch sein absoluter Geist alle Unterschiede in sich zurücknimmt.

Auch Stein ist weit entfernt, Marx und Engels zu folgen. Wohl ist er mit ihnen einig in der Ueberzeugung, daß die gesellschaftlichen Besitzunterschiede auch unterschiedliche sittliche Denkweisen nach sich ziehen. In eingehenden Untersuchungen bemüht er sich, diesen Zusammenhang zu klären. Er erkennt an, daß nur eine ständische Ethik diese Unterschiede richtig darzustellen vermag. Aber er rückt weit ab von Marx und Engels und bekennt sich ganz zu Hegel, indem er die gesellschaftlichen und sittlichen Unterschiede als solche als niemals zu beseitigende, weil aus den Urgegebenheiten der natürlichen Unterschiede notwendig folgende betrachtet. Die Aufhebung aller gesellschaftlichen und sittlichen Unterschiede, wenn sie je gelingen könnte, wäre der gesellschaftliche und geistige Tod der Völker. Stein wehrt sich entschieden dagegen, aus dieser Tatsache folgern zu wollen, bestehende Unterschiede hätten demnach ein Recht auf ewige Dauer. Diese Torheit widerspräche nicht nur seiner und Hegels dynamischen Gesellschaftslehre, sondern auch seiner und Hegels Geistigkeit und Sittlichkeit. Stein tritt in sehr weitgehendem Maße verständnisvoll für das Recht des Sozialismus ein, er warnt eindringlich die europäischen Staaten, die berechtigte Macht dieser Bewegung zu verkennen. Die Gesellschaft ist verpflichtet, unablässig für die Emporhebung der niedern Klasse tätig

zu sein. Aber immer wird es und soll es Herrschende und Beherrschte geben. Das Heil der Welt kommt nicht herbei durch eine wirtschaftliche Ausgleichung, wenn nicht diese Schritt hält mit der Versittlichung der Gesellschaft. Die Erneuerung der Gesellschaft muß in demselben Maße von innen heraus durch sittliche Erstarkung sich vollziehen, wie sie von außen her durch wirtschaftliche Verselbständigung begünstigt wird. Die herrschende Klasse tötet sich selbst durch Entsittlichung. Es soll durchaus nicht verkannt werden, daß Marx und Engels geistig und sittlich viel zu hoch standen, als daß sie diesen Zusammenhang übersehen und nicht immer von neuem gelehrt hätten, auch nicht, daß ihre Propaganda, um wirksam zu sein, mit starken Mitteln arbeiten und den Hebel dort einsetzen mußte, wo das Uebel am schlimmsten war, so daß eine Sinnverschiebung sich nicht vermeiden ließ. Dennoch läßt sich der Mangel ihrer Theorie auch von scharfsinnigen kantianischen Neumarxisten nicht hinwegdisputieren, daß diese der Eigenwesigkeit der höhern Lebensmächte nicht gerecht wurde. Die Beseitigung der Metaphysik und der Oekonomismus hinderte sie in ihrer gewiß geradlinigen Gedankenbewegung an dieser Anerkennung. Sie verfiel in eine unhaltbare schematische Vereinfachung sehr verwickelter Zusammenhänge. Es wäre Verblendung, Marx und Engels selbst ihr lebenopferndes Ethos absprechen oder abschwächen zu wollen, aber in ihrer Gesellschaftslehre wird dem Ethos nicht der beherrschende Platz eingeräumt, der ihm unbestreitbar gebührt. Sie fallen ab von ihrem Meister und verraten ihn. Dieser Fall gefährdet ihr Lebenswerk und ihre Welterlösung.

13. Das Recht des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels.

Alle Werke von Marx und Engels sind laut aufschreiende Anklageschriften gegen die Rechtlosigkeit der bestehenden Rechtsordnung. Sie klagen die Gesellschaft an, daß die überwiegend größte Masse der Bevölkerung eine Klasse der Entrechteten zu bilden verurteilt ist. Diese menschenmordende Entrechtung stellen sie als den Fluch des Kapitalismus hin. Sie lassen den schneidenden Widerspruch zwischen diesem modernen Sklaventum und der Idee der Gesellschaft grell hervorleuchten.

Diese Stellungnahme verrät zweierlei: einmal, daß sie das Recht in den innigsten Zusammenhang mit der Wirtschaft verketten — Wirtschaft und Recht: das ist das eine Leitmotiv ihrer Rechtslehre —, und zum andern, daß sie das Recht in eine unzerreißbare Beziehung zur Bestimmung des Menschen setzen — Vernunft und Recht —, so heißt das zweite Leitmotiv ihrer Rechtsauffassung. Beide Motive greifen ineinander. Das Prinzip der zeitlosen Absolutheit und das der geschichtlichen Zeitlichkeit durchdringen sich.

Wirtschaft und Recht stehen nach Marx und Engels in einem solchen ursächlichen Zusammenhang zueinander, daß das Recht nichts anderes ist als der festgewordene, allgemein geltende Ausdruck der ökonomischen Verhältnisse. Recht ist in diesem Falle das begriffliche Recht, das die gesetzliche Festlegung des zeitlich vorausgehenden unbegrifflichen Rechts ist. Staatsrecht und Privatrecht sanktionieren nur die bestehenden unter den gegebenen Umständen normalen ökonomischen Verhältnisse. Also müssen diese bereits vor der Fixierung Rechtsbeziehungen zueinander enthalten. Staatsrecht und Privatrecht sind nicht selbständige Gebiete und haben keine unabhängige, keine durch nichts anderes bedingte geschichtliche Entwicklung. Die soziale Gesetzgebung ist ganz besonders nur aus dem Zusammenhang zwischen Wirtschaft und Recht verständlich. Die Gesetze über die Arbeitszeit sind ganz aus wirtschaftlichen Notwendigkeiten und wirtschaftlichen Kämpfen heraus entstanden. Die Fabrikgesetzgebung ist ein notwendiges Produkt der großen Industrie.[1])

Auch das Eigentumsrecht ist ein Kind der Gesellschaft seiner Zeit. Hegels Entwicklung des Privatgrundeigentums bezeichnet Marx als eine sehr komische Verirrung. Aus dem absoluten Personenrecht jedes einzelnen läßt sich das freie Privateigentum an Grund und Boden nicht erklären. Das absolute Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen erklärt nicht, warum nicht alle Grundeigentümer sind und wo die Schranke des persönlichen Willens liegt. Hegel begreift nicht mit seinen absoluten Bestimmungen die Entwicklungsgeschichte des Eigentums. Jede neue gesellschaftliche Bewegung bewirkt eine Verschiebung des Eigentums. Die kapitalistische Gesellschaft ist die ungerechteste Verteilung des Privateigentums. Alle gesellschaftlichen Schäden erklären sich daraus. Der Kapitalismus ist die Beraubung des Privateigentums der Produzenten, die neun Zehntel der Gesellschaft bilden. Der Kapitalismus beweist somit unfreiwillig, daß die allgemeine Faulheit nicht die Folge der Aufhebung des Privateigentums ist. Alle Revolutionen sind Revolutionen des Eigentums. Das Privateigentum wurde nur erhalten durch Eigentumsverletzung. Proudhons rücksichtslose kritische Prüfung des Privateigentums als eines Diebstahls besteht zurecht. Auch die Gesellschaften und die ganze Gesellschaft sind nicht Eigentümer, sondern nur Nutznießer der Erde. Der Kommunismus ersetzt das Privateigentum durch das gemeinschaftliche Eigentum.[2])

Auch das Familienrecht unterliegt dem gesellschaftlichen Einfluß. Die kapitalistische Wirtschaft hat mit der ökonomischen Grundlage des alten Familienwesens auch dieses selbst aufgelöst. Eine neue ökonomische Grundlegung verändert die Familienform und das

Verhältnis beider Geschlechter. Die christlich-germanische Familienform ist nichts Absolutes. Die Verdrängung der Geschlechtsverbände durch die Ortsverbände erhob die Eigentumsordnung zur Herrschaft über die Familienordnung. Ehe und Gesellschaftsform entsprechen sich.[3])

Die Anerkennung der gesellschaftlichen Bedingtheit des Rechts durch Marx und Engels bedeutet keineswegs die Anerkennung der Geltung dieses zeitlich bestimmten Rechts. Neben ihrem geschichtlichen Denken entschied ihr rationales Denken. Marx und Engels kämpfen erbittert gegen das gesellschaftliche Recht der kapitalistischen Rechtsordnung. Sie begründen ihre Kampfesstellung mit der Berufung auf die Vernunft der edlen Menschlichkeit. Der Einklang oder Mißklang mit der Bestimmung des Menschen soll die Anerkennung der Geltung eines Rechtes entscheiden. Marx und Engels bekennen sich in diesem Sinne zum Vernunftrecht. Das menschliche Recht ist das Dasein der Freiheit. Marx und Engels treten in Gegensatz zur historischen Rechtsschule. Marx klagt sie an, sie rechtfertige auch die Unfreiheit. Gustav Hugo wirft er vor, die Methode der historischen Schule beweise, daß das Unvernünftige positiv und das Positive nicht vernünftig ist, daß das Positive nicht durch die Vernunft, sondern trotz der Vernunft existiert. Aus dem Vernunftinhalt des richtigen Rechts folgert Marx die notwendige Gleichheit des Rechts, die Ablehnung des Klassenrechts, die Aufhebung des geistigen Tierreichs, der Welt der geschiedenen Menschheit im Gegensatz zur Welt der sich unterscheidenden Menschheit, deren Ungleichheit nichts anderes ist als die Farbenbrechung der Gleichheit.[4])

Vom Vernunftstandpunkt aus beurteilt Marx auch das Gewohnheitsrecht. Dieses fällt in das Bereich des noch nicht begrifflichen Rechts. Es ist eine Art natürliches, naturwüchsiges Recht. Dieses ist zu verwerfen, wenn es eine Formation der Gesetzlosigkeit, ein Gewohnheitsunrecht ist. Die fehlende Gesetzesform ist ein Mangel. Aber das Vorhandensein der Gesetzesform verbürgt nicht das Recht des Rechts. Die Gewohnheitsrechte der Armut sind Rechte wider die Gewohnheit des positiven Rechts, sie haben die Gesetzesform noch nicht erreicht. Das Gewohnheitsrecht kann seiner Natur nach nur das Recht der untersten, besitzlosen und elementarischen Masse sein. In den Gewohnheiten der armen Klasse lebt ein instinktmäßiger Rechtssinn. Das Gewohnheitsrecht, das vor dem Vernunftrecht besteht, soll Gesetzesform erhalten. Das Recht hat nicht aufgehört, Gewohnheit zu sein, weil es sich als Gesetz konstituiert hat. So sagt Marx in seinem Aufsatz über den Holzdiebstahl in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit dem Satze Hegels: „Da die geltenden Gesetze einer Nation dadurch, daß sie geschrieben und gesammelt sind, nicht aufhören, ihre Gewohnheiten zu sein." Die Vernunft allein soll

entscheiden über den Inhalt wie über die Anwendung der Gesetze, damit die Rechtsprechung unparteiisch ist. Der Staat soll das Recht vor dem eigennützigen Privatinteresse schützen.[5])

Marxens und Engels Rechtsauffassung stimmt in ihrer grundsätzlichen Haltung mit der Hegels überein. Diese Verflochtenheit des Rechts mit der Wirtschaft, die zeitliche Bedingtheit des Rechts, die Wandelbarkeit des Eigentumsrechts, das überzeitliche Vernünftige des richtigen Rechts erkennen sie gemeinsam an. Aber eine deutliche Verschiebung des Standpunktes ist unverkennbar. Marx und Engels äußern sich zumeist nur mittelbar, im Anschluß an ihre wirtschaftlichen Erörterungen, selten unmittelbar über ihre Rechtsauffassung. Sie reden nicht in akademischem Ton, sondern stark polemisch, immer nur vom Standpunkt des Arbeiters aus, und darum verwerfen sie die kapitalistische Rechtsordnung ohne Einschränkung. Wenn Marx Hegel vorwirft, er leite das Grundeigentum aus dem abstrakten Personenbegriffe ab, so richtet sich dieser Vorwurf gegen Marx selbst, denn das kommunistische Recht ist aufgebaut auf der Konstruktion des humanistisch-idealistischen Menschen, der als Abstraktum demokratischer Allgemeinheit etwas Unwirkliches ist. Auch der Sturmangriff auf das kapitalistische Recht bzw. Unrecht wird vorwärtsgetragen vom Fanatismus des Vernunftglaubens. Wiederum greifen Marx und Engels mit einer rücksichtslosen Folgerichtigkeit eine Vernunftidee auf und fordern deren Verwirklichung. Diese revolutionär fordernde Haltung schwächt zuweilen den Glauben an die dialektische Entwicklung der Vernunft ab, kraft deren diese sich selbst durchsetzen wird. Immer wieder gehen die Schüler über den Meister hinaus. Aber dieses Weiterschreiten ist nur möglich durch ein vereinfachendes Schematisieren, aufklärerisches Rationalisieren an sich sehr verwickelter Verhältnisse und eine Unterschätzung sittlicher Tatbestände. Ihre Pädagogik glaubt an die Allmacht der universellen menschheitlichen Erziehung und hat keinen Sinn für die Grenzen der Menschheit. Marx war unverkennbar juristisch veranlagt, aber sein breit und tief angelegtes nationalökonomisches Studium verbrauchte seine Kräfte, so daß er auch dem Rechtsbegriff nur vorübergehend sich näherte. Wenn er in diesem Sinne hinter Hegel zurücksteht, so überragt er diesen durch die scharfe Betonung der Abhängigkeit des Rechtsdenkens vom Wirtschaftsdenken. Der Eigentumsbegriff von Marx und Engels deutet darauf hin, daß diese einen ganz anderen Menschentypus darstellen als Hegel. Während dieser das in sich ruhende, auf dem Erbe der Ahnen aufbauende deutsche Bürgertum vertritt, repräsentieren jene, in ihrem Lebensgang wie in ihrer Lehre, den nicht mehr bodenständigen, entwurzelten, heimat- und traditionslosen Arbeiter der modernen Großindustrie. Engels sagt sehr richtig: „Für den, der kein Eigen-

tum hat, hört die Heiligkeit des Eigentums von selber auf.[6]) Wo aber das Eigentum fehlt, da verliert die Persönlichkeit ihren Halt, ihre Selbständigkeit, ihre kulturaufbauende Arbeit wird gelähmt. Das erkannten Marx und Engels an, und sie folgerten, daß das gesellschaftliche Eigentum des Kommunismus diese Kulturgefahr für alle beseitige.

Stein ging ein großes Stück des Gedankenweges mit Marx und Engels gemeinsam und stimmte in seiner kritischen Haltung zum Eigentumsbegriff weithin mit ihnen überein. Steins juristische Einstellung tritt stark in den Vordergrund, wie bei Hegel die philosophische und bei Marx und Engels die nationalökonomische. Stein setzt sich mit dem Klassenrecht auseinander, sucht es geschichtlich zu verstehen und leitet zukunftweisende Forderungen ab, die das Berechtigte des Sozialismus anerkennen. Die gesellschaftliche Bedingtheit des Rechts und die notwendige Kongruenz zwischen Wirtschaft und Recht betont er mit demselben Nachdruck wie Marx und Engels. Auch die Zurückstellung des wertkategorialen Charakters des Rechts hat er mit ihnen gemeinsam. Aber was ihn von Marx und Engels scheidet, das ist das in den schöpferischen Lebensmächten deutscher Vergangenheit wurzelnde Ethos seines Rechtsdenkens. Marx und Engels nennen dieses Ethos den bürgerlichen Horizont. Sie verachten es, weil sie nicht sehen oder sehen wollen, daß der edle Sinn ihres eigenen Denkens nur von diesem geistigen Mutterboden genährt wird. Sie ehren es zugleich, indem sie ihm in seiner weiterentwickelten sozialistischen Form eine Kraft zuschreiben, die alle erlösen wird. Hegel, Stein, Marx und Engels sind alle Vernunftgläubige. Und doch beten sie drei verschiedene Götter an. Die Vernunft, die Marx und Engels verehren, ist fast nur ratio und Zahl, ihre Vernunftseligkeit ist Freude über mathematische Gleichungen.

14. Die Wirtschaft des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels.

Hegel hatte in allgemeinen Sätzen den gesellschaftlichen Aufbau aus dem wirtschaftlichen Interesse umschrieben, Stein wies in umfassenden Darstellungen mit viel größerem Nachdruck die gesellschaftliche Macht der Wirtschaft nach, Marx und Engels gingen den letzten möglichen Gedankenschritt und erhoben die Wirtschaft zu dem Grundwert, der alle gesellschaftlichen Werte maßgebend bestimmt. Wer die Wirtschaft und ihre Entwicklung versteht, begreift die Gesellschaft in ihrer Ganzheit. In dieser Ueberzeugung wurden Marx und Engels Nationalökonomen. Mit der ökonomischen Struktur glauben sie die Gesamtstruktur der Gesellschaft zu erfassen. Der Problemkomplex der Gesellschaft löst sich für sie auf in ein Einzel-

problem. Die Verwickeltheit dieses Einzelproblems erkennen sie an, ihr suchen sie durch ein entsagungsvolles lebenslängliches Studium beizukommen. Alle ihre Werke sind scharfsinnige Wirtschaftsanalysen, scharfsinnig freilich nur vom Standpunkte eines einseitig eingestellten Bewußtseins. Sie wollen die Wirtschaftsform des Kapitalismus in ihrer Gesetzlichkeit erkennen und aus ihr die moderne Gesellschaft ableiten.

Diese Gesetze des Wirtschaftslebens, die ökonomischen Beziehungen möchten Marx und Engels mit der Strenge der Naturgesetze wirken lassen. Marx redet von den Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion, von Tendenzen, die mit eherner Notwendigkeit wirken und sich durchsetzen. Freilich eine methodologische Beweisführung für diese Behauptungen fehlt. Nicht einmal die Gesetze selbst, abgesehen von ihrem Geltungsanspruch, werden entwickelt und formuliert. Ferner sieht es so aus, als ob der junge Marx 1847 in seiner Schrift über das Elend der Philosophie zurückhaltender gewesen ist, indem er die geschichtliche Zeitlichkeit jeder Produktionsweise hervorhebt. Die Ideen, die Kategorien sind historische, vergängliche, vorübergehende Produkte. Naturwissenschaftliches und geschichtliches Denken in der eigenartigen Verknüpfung der Dialektik sind im Widerstreit. Einerseits sollen die ökonomischen Beziehungen in ihrer ganzen Nacktheit und Strenge aufgedeckt, anderseits ihres apriorischen und zeitlosen Charakters entkleidet werden. Die Naturnotwendigkeit schrumpft zusammen zu dem im naturgegebenen Bedürfnisleben begründeten Druck, der dem Wirtschaftlichen in seinen Beziehungen zur Lebensgestaltung zuzusprechen ist. Engels bezeichnet in seiner Schrift gegen Dühring die neue politische Oekonomie, die er mit Marx in bewußter Anlehnung an die klassische Nationalökonomie, insonderheit an Ricardo aufbauen will, als eine im wesentlichen historische Wissenschaft. Zugleich aber nennt er sie den Ausdruck der ewigen Vernunft und die ökonomischen Gesetze ewige Naturgesetze. Marx und Engels gebrauchen diese Begriffe, ohne ihren Inhalt und ihre Geltung in überzeugender Weise zu entwickeln. Ihre methodologische Forschung geht ganz auf in den tiefdringenden Analysen der ökonomischen Werte.[1])

Alle ihre nationalökonomischen Untersuchungen sind nur Mittel zum Zweck. Sie sollen beweisen, daß einzig und allein die Wirtschaft die Gesellschaft, d. h. in diesem Falle die gesamte Kulturgesellschaft gestaltet. Die Perioden der wirtschaftlichen Entwicklung fallen zusammen mit den Perioden der gesellschaftlichen Entwicklung. Am deutlichsten sichtbar ist dieser Zusammenhang an den großen Wendepunkten des Wirtschaftslebens. Wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse greifen unlösbar ineinander. Alle

geschichtlichen Faktoren, die den Kapitalismus begründeten, bewirkten zugleich einschneidende gesellschaftliche Umwälzungen. Der gesellschaftliche Schichtungs- und Aufbauprozeß wurde in andere Richtung gedrängt. Der Hebung der Kapitalisten und Kaufleute entsprach die Senkung der Grundbesitzer, Arbeiter, Feudalherren und Zunftmeister. Der gesellschaftliche Mensch wurde auch sittlich umgewandelt. Gesellschaftliche Mißstände sind notwendige Folgen der bestehenden Produktionsweise und Anzeichen hereinbrechender Auflösung derselben. Bestimmte materielle Bedingungen sind zugleich Träger bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse. Die bürgerliche Gesellschaft ist die auf die Konkurrenz begründete Assoziation. Der Segen des Freihandels ist die soziale Revolution. Der Segen der Trustbildung ist die Expropriation durch die Gesamtgesellschaft. Die Konkurrenz ist der herrschende Krieg aller gegen alle. Das Privateigentum isoliert und verfeindet die Individuen der Gesellschaft. Darum muß die Gesellschaft unsittlich sein.[2])

Die Aufhebung der kapitalistischen Wirtschaftsform hat die kommunistische Gesellschaft zur Folge. Der Organisation planmäßigen Zusammenwirkens und gerechter Verteilung der Existenzmittel entspricht die freie Entwicklung der Fähigkeiten aller. Die Umwälzung der Produktions- und Verteilungsweise bewirkt die Umformung der gesellschaftlichen Ganzheit.[3])

Mit der kommunistischen Gesellschaft wird sich ein neuer Mensch entwickeln. Das ist das Grunddogma von Marx und Engels, daß die Wirtschaft den gesamten Menschen gestaltet, auch seine höheren Bewußtseinsinhalte. Die ganze Kultur soll aus der Wirtschaft herauswachsen, ein Ueberbau derselben sein. Wer die Wirtschaft kennt, der weiß auch Bescheid über die anderen Kulturgüter. Wie Marx und Engels die Wirtschaft mit der Sittlichkeit und dem Recht verketten, ist schon dargestellt worden. Engels unterscheidet drei Moralsysteme: eine christlich-feudale, eine modern-bürgerliche und eine proletarische Zukunftsmoral. Die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Rechts- und Staatsformen faßt er als eine vom Wirtschaftsleben festumschlungene Einheit auf, deren idealer Ueberbau von der Philosophie, Religion und Kunst gebildet wird. Er nennt diese Ordnungsgebilde Ideologien, weil sie fälschlicherweise als selbständige, sich unabhängig entwickelnde, nur ihren eigenen Gesetzen unterworfene Wesenheiten und nicht in ihrer materiellen Bedingtheit aufgefaßt werden. Die von der materiellen ökonomischen Grundlage am weitesten sich entfernenden Ideologien sind Philosophie und Religion, bei ihnen ist der Zusammenhang der Vorstellungen mit ihren materiellen Daseinsbedingungen am verwickeltsten und am meisten durch Zwischenglieder verdunkelt.[4])

Die Religion ist etwas sehr Menschliches. Sie ist der Widerschein der Natur des Menschen selbst und der Natur, die ihn umgibt. Sie ist die Widerspiegelung der herrschenden Alltagsmächte. Die feudale Hierarchie des Mittelalters entsprach der Entwicklung des Feudalismus, der Protestantismus der Entwicklung des Bürgertums. Das religiöse Gemüt ist ein gesellschaftliches Produkt einer bestimmten Gesellschaftsform. Die Religion ist sozial bestimmt. Der protestantische Kultus des abstrakten Menschen entspricht einer Gesellschaft von Warenproduzenten. Das Soziale reicht bis in die zentralsten Provinzen des menschlichen Seelenlebens. Im letzten Stadium des Christentums wurde es bloßes Regierungsmittel, womit die unteren Klassen in Schranken gehalten werden. Die Nebelregion der religiösen Welt ist ein Zeugnis geistiger Unfreiheit. Der kommunistische Mensch ist religionslos. Die Religion weicht der vollendeten Rationalisierung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens. Der mystische Nebelschleier fällt in der Gesellschaft frei vergesellschafteter Menschen. Wenn der Mensch nicht mehr bloß denkt, sondern auch lenkt, dann erst verschwindet die letzte fremde Macht, die sich jetzt noch in der Religion widerspiegelt.[5])

Die Philosophie ist die geistige Quintessenz ihrer Zeit und entsteht aus den völkischen und zeitgeschichtlichen Bedürfnissen, die in dem ökonomischen Produktionsprozesse jeweilig ihre tiefste Wurzel haben. Die Wissenschaft, vornehmlich die Naturwissenschaft ist ein unentbehrlicher Teil der Wirtschaft. Ihr aufklärerischer, praktisch-produktiver Wert kennzeichnet ihre ökonomische Natur. Die besonders bei Erfindungen sehr lohnenden wissenschaftlichen Ausgaben sind ein Teil der Produktionskosten. Die Volksbildung diente der kapitalistischen Produktionsweise.[6])

Zusammenfassend sagt das Kommunistische Manifest, daß die Gesetze, die Moral, die Religion bürgerliche Vorurteile sind, hinter denen sich bürgerliche Interessen verstecken. Die Ideen selbst sind Erzeugnisse der bürgerlichen Produktions- und Eigentumsverhältnisse, wie das Recht nur der zum Gesetz erhobene Wille der herrschenden Klasse. Die geistige Produktion gestaltet sich um mit der materiellen. Wissenschaft und Kunst sind nur die volle Auswertung des Reichtums und der gesellschaftlichen Macht.[7])

Aus alledem ist ersichtlich, daß Marx und Engels in ihrer Wirtschaftslehre sich weit von Hegel entfernt haben. Es fragt sich nur, ob und inwieweit sie sich in seiner Gedankenrichtung vorwärts bewegten. Es war Hegelisch, daß sie die grundlegende Bedeutung nationalökonomischer Erkenntnisse für das Verständnis der Gesellschaft in den Vordergrund schoben, daß sie die Wirtschaft als den maßgebenden Unterbau der Gesellschaft bewerteten. Sie ergänzten

Hegel, wenn sie mit Hilfe der auch von Hegel anerkannten klassischen Nationalökonomie die politische Oekonomie zu einer Wissenschaft ausbauten, deren begriffliche Ergebnisse aus einer metaphysikfreien Erfahrung abgeleitet werden sollten. Bei diesem Unternehmen fielen sie aber immer wieder in Hegel zurück, wenn auch in Marxischer und Engelsscher Weise. Ihr Denken war dermaßen wertbehaftet, sinndeutend, propagandistisch tendenziös, zweckgerichtet, daß es zur Erfassung des Tatsächlichen, des wertfreien Seienden ganz unfähig war. Sie vergewaltigten die Tatsachen, sie sind Einäugige, die trotz bändefüllender Analysen nur zu mit parteimoralischen Betrachtungen umkleisterten Schemata vordringen. Sie nähern sich der Wirtschaft mit einer Einstellung, die von der Hegels grundverschieden ist. Die letzte Wurzel dieses Gegensatzes ruht auf dem Wesensgrunde dieser drei Persönlichkeiten. Auch Marx und Engels wollen wie Hegel den Anteil der Wirtschaft an der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes darstellen. Es ist unzweifelhaft ihr Verdienst, daß sie in einer die Geister aufrüttelnden Weise die Gebundenheit alles Geistigen an die stahlharten wirtschaftlichen Notwendigkeiten aufdeckten und das klassizistische und idealistische Denken an einer seiner empfindlichsten Stellen heilsam ergänzten. Es war sicher eine männliche Tat, daß sie im Zeitalter des hereinbrechenden Industrialismus die schreienden Inkongruenzen der verschiedenen Kulturgebiete zueinander mit grell aufleuchtenden Farben übermalten. Es mußten Fesseln gesprengt werden, die die vielgepriesene Freiheit des Geistes jahrhundertelang hemmten. Aber es war eine maßlose, von allen guten Geistern verlassene Verblendung, die Wirtschaft selbst als den weltenschaffenden Geist anzubeten. Das war eine solche sinnwidrige, plumpe Grobheit des Denkens, daß es unfaßlich ist, wie Schüler Kants, Fichtes und Hegels bewußt in diese verhängnisvolle Umkehrung verfallen konnten, die sich durch keine auch noch so geistvolle Deutung wegschaffen läßt. Die von Marx und Engels angenommene Abhängigkeit des Geistigen vom Wirtschaftlichen ist so groß, daß die Selbständigkeit des Geistigen zum mindesten in Frage gestellt und ganz übersehen wird und unbeachtet bleibt, daß die Wirtschaft selbst ein Werk des Geistes ist und nicht der tierischen Bedürfnisse des Menschen, die innerhalb der Grenzen des Tierreichs noch keine Wirtschaft zustande gebracht haben. Marx und Engels fielen unter die Stufe der Aufklärung herab, deren Vernunftglaube die Selbständigkeit des Geistigen nicht nur nicht leugnete, sondern — leider — weit über das berechtigte Maß hinaus der Gebundenheiten entkleidete. Sie selbst verwickelten sich in ihnen äußerst gefährliche Widersprüche, wenn sie ihrem Freiheitsevangelium und Ideenfanatismus den festen Grund und Boden entzogen, indem sie die Macht des Geistes als Wahn bezeichneten.

Diese verkehrte Einstellung bewirkte, daß Marx und Engels alle Gedanken Hegels über die gesellschaftliche Bedeutung der Wirtschaft, über deren Einfluß auf die geistige, sittliche, soziale Entwicklung überschlugen. Die Fragestellungen haben sie mit Hegel gemeinsam, auch ihre Antworten formen sie wie Hegel bis zu der Wendung, wo ihr ganz anders gerichtetes Ethos ihre Gedanken auf ein falsches Geleise schiebt. Ihr logischer Fehler ist immer der gleiche. Sie verwechseln die Begriffe Teil und Ganzheit. Hegel anerkannte aus der religiösen Idee der Ganzheit heraus den Anteil der Wirtschaft an der Menschheitserlösung, Marx und Engels machen die Wirtschaft zum alleinigen Weltenheiland. Hegel vermochte alle wirtschaftlichen Erscheinungen mit einem weitgespannten Sittlichkeitsbegriff einzufangen, Marx und Engels belasteten sie mit wehklagendem moralischen Zetergeschrei. Hegels daseinsbejahende Wirtschaftsbewertung entartete in Marxens und Engels Daseinsverneinung, denn ihr angeblich wissenschaftlich begründeter Kommunismus ist Utopie, Traum, nicht Dasein. Hegels Lösungsversuche der sozialen Frage, deren weltenstürzende Tragik er gar nicht erkannte, sind ganz gewiß hilflos. Marx und Engels hatten recht, wenn sie die Wirtschaft durch die Wirtschaft umgestalten wollten. Aber sie irrten, wenn sie die Wirtschaft der Zukunft auf einen Menschen auferbauten, der aufgehört hat Mensch zu sein. Hegel war Marx und Engels unterlegen, insofern das kapitalistische Wirtschaftsleben in seiner Breiten- und Tiefenausdehnung mit dem emporstrebenden vierten Stand seinem geistigen Auge verschlossen war. Aber Marx und Engels waren Hegel unterlegen, insofern sie ihr neues Weltbild in so starker geistiger Verkürzung schauten, daß es trotz seines Erfahrungsreichtums elend verkümmerte. Und der neue proletarische Mensch, den sie aus ihrer Zeit erzeugten, hatte mit dem alten bürgerlichen Menschen Hegels wohl das gemeinsam, daß beider seelische Struktur unter dem Einfluß ihrer wirtschaftlichen, beruflichen Arbeit stand, aber dieser Einfluß im Sinne von Marx und Engels bricht alle Schranken nieder und gebiert eine mißgestaltete Karikatur. Hegels unendlich reiche, vielgestaltige Kulturwelt verblaßt in Marxens und Engels Schattenreich der wirtschaftlichen Zahl.

Der fanatische Rigorismus scheidet Marx und Engels auch von Stein. Dieser hatte mit ihnen gemeinsam, daß auch er die neue zukunftdrohende Wirtschaft prophetisch schaute, daß er den weitausgreifenden Einfluß der Wirtschaft auf das Kulturleben erkannte, daß er die menschengestaltende Macht der Wirtschaft sah, daß er die Verselbständigung der Volkswirtschaftslehre für die Zwecke der Gesellschaftslehre als Notwendigkeit begriff. Bei Stein bereitet sich die Schwerpunktsverlegung vor, die sich bei Marx und Engels vollendete. Die fachwissenschaftliche Betrachtung verdrängt die philo-

sophische, die Bereicherung in der Breitenausdehnung hat zur Folge die Verflachung nach der Tiefe zu. Aber Stein verblieb bei weitem mehr als Marx und Engels in der geistigen Nähe Hegels und auf dem Boden der Wirklichkeit. Er wollte der neuen Zeit gerecht werden, erkannte ihre wirtschaftlichen Forderungen und deren kulturelle Folgen an, wollte die Wirtschaft durch die Wirtschaft heilen, aber ohne Zerstörungswerk, ohne Loslösung vom völkischen Nährboden, ohne Aufgabe selbständiger Geistigkeit und ihrer kulturellen Objektivationen, ohne Preisgabe des religiösen Lebensglaubens. Stein und Hegel waren Philister für Marx und Engels, diese beiden aber waren für jene heimatlose Träumer, die sich auch von dem Zuhause des Reiches der ewigen Zwecke verirrten.

15. Der Begriffsinhalt des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels.

Aus der bisherigen Darstellung ist zu ersehen, was Marx und Engels unter der Gesellschaft verstehen. Es bleibt noch die Aufgabe, in zusammenfassender und überschauender Form den Begriff zu betrachten.

Zu diesem Zwecke ist die kapitalistische und die kommunistische Gesellschaft auseinanderzuhalten. Als die Triebkraft der kapitalistischen Gesellschaft sehen Marx und Engels die Selbstsucht an. Engels nennt die bornierte Selbstsucht das Grundprinzip unserer heutigen Gesellschaft, die platte Habgier die treibende Seele der Zivilisation von ihrem ersten Tag bis heute, Reichtum nicht der Gesellschaft, sondern des einzelnen lumpigen Individuums ihr einzig entscheidendes Ziel. Der junge Marx spricht vom Judentum der bürgerlichen Gesellschaft, die aus ihren eigenen Eingeweiden fortwährend den Juden erzeugt. Der Kern des Juden ist das praktische Bedürfnis, der Egoismus; sein wirklicher Gott ist der Wechsel. Die Herrschaft des Christentums, die alle nationalen, natürlichen, sittlichen, theoretischen Verhältnisse dem Menschen äußerlich macht, verwandelte die bürgerliche Gesellschaft in eine Welt atomistischer, feindlich sich gegenüberstehender Individuen. Das Christentum löste sich wieder in das Judentum auf. Die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum ist zugleich die gesellschaftliche Emanzipation des Juden. Das Manifest bezeichnet das nackte Interesse und die bare Zahlung als die einzigen Banden zwischen Mensch und Mensch. Erst die kapitalistische Gesellschaft ermöglicht die volle Entfaltung der Selbstsucht.[1])

Der Sachverhalt ändert sich bei der grundsätzlichen Fragestellung, um die es sich in diesem Zusammenhang handelt. Ist die Selbstsucht der Gesellschaft schlechthin im Sinne von Marx und Engels wesenhaft? Sie antworten: nein. In der zukünftigen kommu-

nistischen Gesellschaft soll sie aufgehoben sein. Tatsächlich lenken sie mit der Aufhebung der Selbstsucht und der Struktur ihres Gemeinschaftsbegriffes in Hegels Grundidee ein, daß die Gesellschaft ihr Dasein einem altruistischen Prinzip verdankt. Hegel wagte nicht zu denken, daß die Selbstsucht jemals sterbe, wenn auch die Vollendung des absoluten Geistes ihre Ueberwindung fordert. Marx und Engels schrecken nicht vor der Kühnheit des Gedankens zurück, die Selbstsucht werde sich schließlich dermaßen übersättigen, daß sie in ihr Gegenteil umschlägt. Das ist die ins Rigorose gesteigerte dialektische Entwicklung Hegels. Die menschliche Gesellschaft Marxens und Engels verdankt also ihr Dasein einem altruistischen Füreinandersein. Dieses stellt sich aber in der geschichtlichen Entwicklung nur so dar, daß es durch die selbstsüchtige Ich-Bezogenheit hindurchgeht, sich entstellt fast bis zur völligen Umkehrung und durch einen innerlich begründeten Umschlag sich schließlich in seiner Reinheit auswirkt. Das ist zu Ende gedachter Hegel.

Zu dem gleichen Ergebnis führt eine Betrachtung des Individualitätsprinzips der Gesellschaft Marxens und Engels. Die kapitalistische Gesellschaft ist ein individualistisches, die kommunistische Gesellschaft ein universalistisches Gebilde. In der menschlichen Gesellschaft stellt sich jedes Individuum mit seiner höchstmöglichen Kraftentfaltung in den Dienst des Ganzen, indem ihm ausnahmslos die freie Entwicklung allseitiger Menschlichkeit verbürgt wird. In Uebereinstimmung mit Hegel bezeichnet der junge Marx als die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft die individuelle Freiheit, die jeden im andern nicht die Verwirklichung, sondern die Schranke seiner Freiheit finden läßt. Mit Berufung auf Hegel bezeichnet auch Marx die bürgerliche Gesellschaft als Not- und Verstandesstaat, in dem die Sicherheit der Person und des Eigentums, der Begriff der Polizei der höchste soziale Begriff ist. Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft genießt die allgemeinen Menschenrechte, die nicht über den egoistischen Menschen hinausgehen. Die bürgerliche Gesellschaft ist nur ein äußerlicher Rahmen. Das Zusammenhalten ist allein die Naturnotwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse. Der Besitz bestimmt das Maß dieser selbstsüchtigen Freiheit, die darum nur einer bevorzugten Klasse zufällt, während die überwiegende Mehrheit in Sklaverei verfällt. In der zukünftigen Gesellschaft soll die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller sein. Marx und Engels unterscheiden immer zwischen der geschichtlich gegebenen und der seinsollenden Gesellschaft. Ihr Gesellschaftsbegriff ist ein zielweisender Wertbegriff, der auch stets mitspricht, so oft sie von der daseienden Gesellschaft reden, der auch nicht etwa ein nie sich verwirklichendes Ideal umschreibt, sondern einen Gesellschaftszustand, der nach ihrer Ueberzeugung mit gesetz-

licher Notwendigkeit in die Erscheinung treten muß. Mit der Aufhebung der Selbstsucht hebt sich auch das nur auf sich eingestellte Individuum auf. Das Individuum besteht nur kraft seiner überindividuellen Wertbezogenheit, die die soziale Ganzheit begründet, die sich trotz der unendlich differenzierten Individuen erhält. Marx und Engels haben diese Gedanken methodologisch nicht zu Ende gedacht. So kommen sie auch nicht mit Bewußtheit an das von Stein geschaute Mysterium heran, daß trotz der unendlichen Gegensätze zwischen den Individuen die Einheit der Individuen innerhalb des Ganzen gewahrt bleibt. Die Aufhebung des Individualismus liegt ganz in der Sinnesrichtung Hegels, der freilich zu bodenständig war, als daß er von der Gesellschaft mehr als die Anbahnung dieser Aufhebung erwartet hätte, wohl aber dem Staate die volle Leistung zusprach. Es zeigt sich wieder, daß Marx und Engels den Staat Hegels in ihre menschliche Gesellschaft hineinverlegen. Dringt man durch die Oberfläche des Gesellschaftsbegriffes von Marx und Engels hindurch bis in seine Tiefenschichten, so stößt man überall auf Hegelsches Geistesgut. Die menschliche Gesellschaft Marxens und Engels ist individualistischer Universalismus. Es ist wieder ein Mangel ihrer schematischen Konstruktion, daß in der geschichtlichen Entwicklung der Gesellschaft ihre altruistische Angelegtheit so zurückgedrängt wird, als wäre sie gar nicht da.[2])

Wie die Gesellschaft ihrem innersten Wesen nach nicht individualistisch ist, so auch nicht atomistisch. In ihrer geschichtlichen Entwicklung hat sie sich freilich in Monaden aufgelöst. Der Mensch wurde seiner Natur untreu, denn er ist, wie Marx in Anlehnung an Aristoteles sagt, wenn nicht ein politisches, so jedenfalls ein gesellschaftliches Tier. Der Gesellschaftsbegriff von Marx und Engels steht unter doppeltem Einfluß: Hegel und die klassische Nationalökonomie einschließlich des Sozialismus wirken auf ihn ein. Durch Hegel empfängt er die Richtung auf das Reich der objektiven Sittlichkeit hin, durch den Sozialismus wird diese Sittlichkeit kommunistisch gefärbt und verunstaltet, zugleich fast bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt. Die absolute Werthaftigkeit der Gesellschaft wird durch die kommunistische Deutung in Frage gestellt.[3])

Die Doppelseitigkeit der Gesellschaft Marxens und Engels äußert sich auch in der bedingten Uebertragung des Gegensatzbegriffes auf sie. Der gesellschaftliche Gegensatz ist nichts Ursprüngliches. Er ist etwas Abgeleitetes, sekundär Entstandenes, durch eine Störung der ursprünglichen gesellschaftlichen Entwicklungstendenz Gewordenes. Darum verschwindet der gesellschaftliche Gegensatz auch wieder. Die gesellschaftliche Gegensatzbewegung kommt zur Ruhe. Diese soziologische Gegensatzlehre ist ganz aus Hegel geboren. Seitdem die Selbstsucht in der Gesellschaft regiert,

entwickelt sie je länger je mehr mit zunehmender Schärfe die gesellschaftlichen Gegensätze aus sich. In der kapitalistischen Gesellschaft prallen diese Gegensätze mit revolutionärer Gewalt aufeinander und zwar nicht als bloß individuelle, sondern in der verdichteten Form der Klassengegensätze. Diese haben den Fortschritt der Zivilisation, die Entwicklung der Produktivkräfte und die Verwendungsart der Produkte bestimmt. Gesellschaftliche Revolutionen sind Umgruppierungen der Klassengegensätze. Diese wachsen sich zu sich selbst aufhebenden Widersprüchen aus. Die Entwicklung der Widersprüche einer geschichtlichen Produktionsform ist der einzig geschichtliche Weg ihrer Auflösung und Neugestaltung. Die zukünftige Gesellschaft ist eine freie Assoziation ohne Gegensätze. Die Aufhebung der Gegensätze ist zugleich die Erhaltung ihrer positiven Leistung. Die vorübergehende Ausbildung der Gegensätze ist also eine geschichtliche Notwendigkeit. Ohne den Kapitalismus ist nicht ein höherentwickelter Kommunismus möglich. Sein Dasein setzt voraus die Uebergipfelung der ökonomischen Struktur der Gesellschaft. Die gesellschaftliche Gegensatzbewegung ist nur ein kleiner Bruchteil der noch bevorstehenden Lebenszeit der Menschheit. Sie steht nach Engels Krisentheorie unmittelbar vor ihrem Abschluß, weil der Höhegrad der Entwicklung der Produktion erreicht ist, der zur Umkehr aus sich heraus zwingt. Wenn die Gegensatzbewegung zur Ruhe kommt, hört die Herrschaft der Sache auf, der Mensch scheidet endgültig aus dem Tierreich, das wahre Menschentum beginnt, die Vergesellschaftung wird eigene freie Tat und hört auf das Werk von Natur und Geschichte zu sein, die rationale Beherrschung aller objektiven Mächte ist vollbracht, und der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit ist gelungen.[4])

Der Gegensatz ist also der Gesellschaft nur insoweit wesenhaft, als sie für ihre geschichtliche Entwicklung durch ihn hindurch muß, um das zu werden, wozu sie ihrer Natur nach bestimmt ist. Die Bewegung innerhalb der zukünftigen Gesellschaft vollzieht sich gegensatz- und reibungslos. Damit hört auch die dialektische Entwicklung auf. Die ökonomische Naturgesetzlichkeit hebt sich demnach auf, hat ein Ende, die Weltgeschichte schließt ab. Hegels Standpunkt ist wieder da. Sein absoluter Geist kommt schließlich auch zur Ruhe mit sich selbst. Die vorkommunistische Gesellschaft ist ganz Bewegung und Entwicklung. Die kommunistische Gesellschaft soll wohl auch eine Entwicklung erleben, denn eine vollkommene Gesellschaft und ein vollkommener Staat sind nach Engels Dinge, die nur in der Phantasie bestehen können; aber es ist nicht einzusehen, daß diese Entwicklung noch eine wesentliche Verschiebung der gesellschaftlichen Schichtung bewirken kann. Das

dialektische Gesetz der allmählichen Reifung bis zur Krise, der Entwicklung des zugespitzten Gegensatzes zwischen den Verteilungs- und Produktionsverhältnissen und den Produktivkräften, des Konfliktes zwischen der materiellen Entwicklung und ihrer gesellschaftlichen Form hat seine Geltung verloren.[5])

In der kommunistischen Gesellschaft werden Naturnotwendigkeit und Freiheit nicht mehr als sich ausschließende Gegensätze erlebt. Der Stoffwechsel mit der Natur wird rationell geregelt, die blinde Naturmacht wird ausgeschaltet, mit dem geringsten Kraftaufwand vollzieht sich die menschlichste Form der Ausnutzung, und ein Höchstmaß von produktiver Kraft der Entwicklung des Höhermenschlichen verbleibt.[6])

Marx und Engels benutzen das Verhältnis von Natur und Freiheit zur begrifflichen Bestimmung der Gesellschaft. Marx bezeichnet sie, nach ihrer ökonomischen Struktur betrachtet, als das Ganze der Beziehungen, worin sich die Träger der Produktion zur Natur und zu einander befinden, worin sie produzieren. Engels nennt einmal die bürgerliche Gesellschaft noch einfacher das Reich der ökonomischen Beziehungen. Auf eine erschöpfende Erklärung des Gesellschaftsbegriffes kommt es auch Marx und Engels nicht an. Viel wertvoller erschien ihnen eine durchgreifende Analyse der modernen Gesellschaft, die in ihrer ökonomischen Gliederung am klassischsten in England entwickelt war.[7])

Die Gesellschaftsauffassung von Marx und Engels ist gekennzeichnet durch ihre monistische Tendenz. Die Gesellschaft wird nahezu ausschließlich als ein wirtschaftliches Gebilde betrachtet. Wohl ist sie auch eine rechtliche und sittliche Gemeinschaft, aber diese Inhalte verlieren ihre volle Selbständigkeit durch ihre zu weitgehende Abhängigkeit vom Wirtschaftlichen. Hegels System der Bedürfnisse wächst sich aus in der Gesellschaft von Marx und Engels zu einem alle Inhalte der Gesellschaft aus sich erzeugenden Wirtschaftsorganismus. Gäbe es keine unbefriedigten Bedürfnisse, gäbe es kein Wirtschaftsleben, so entstünde auch keine Gesellschaft und keine Kultur. Auf breiter geschichtlicher Erfahrungsgrundlage wollen Marx und Engels beweisen, wie umfassend die beherrschende Macht der ökonomischen Beziehungen ist. Indem sie sich so in ihrer Gesellschaftslehre den Methoden einer Erfahrungswissenschaft nähern, lassen sie Hegels absolute Werthaftigkeit der Gesellschaft zurücktreten. Das bedeutet aber keineswegs, daß nach ihrer Meinung der Sinn der Gesellschaft sich in der möglichst reibungslosen Befriedigung der mehr oder weniger niederen Lebensbedürfnisse erschöpfe. Vielmehr beabsichtigen ihre Analysen der ökonomischen Struktur der kapitalistischen Gesellschaft den Nachweis zu erbringen, daß die moderne Gesellschaft nicht so ist, wie sie sein soll, daß sie der Idee

der Gesellschaft weit nachsteht. Für Marx und Engels ist der Gesellschaftsbegriff gleichwie für Hegel nicht ein Seinsbegriff, sondern ein Wertbegriff. Sie stimmen der Ansicht Hegels zu, daß die Gesellschaft der geistigen Befreiung, der allgemeinen Menschwerdung zu dienen hat. Sie sprechen sogar der Gesellschaft die Macht zu, die Hegel dem Staate vorbehält. Die neue Gesellschaft von Marx und Engels ist ein Ergebnis starker Vernunftgläubigkeit, ihr Revolutionsgeist ist nicht ohne verwandtschaftliche Beziehungen zu dem Machtgedanken Hegels. Die Gesellschaft von Marx und Engels hat trotz ihres erdfarbenen Aussehens eine metaphysische Füllung. Ihre Dialektik ist gleichwie die Hegels in einem Apriori begründet. Die Gesellschaft Marxens und Engels verdankt ihren Ursprung der Vermählung des Geistes des deutschen Idealismus mit dem Geiste der englischen Nationalökonomie und des französischen Sozialismus, aber von jenem hat sie mehr empfangen als von diesem.

In dem Gesellschaftsbegriff Steins sind die idealistischen Bestandteile deutlicher sichtbar als in dem von Marx und Engels. Darum ist die Herkunft von Hegel leichter erkennbar. Vornehmlich ist der sittliche Geist Steins dem Hegels nahe verwandt, während der von Marx und Engels ein anderer ist. Dieses verschiedenartige Ethos bewirkt, daß die weitgehende Uebereinstimmung in der Grundlegung der Gesellschaft dieser vier Denker doch zu stark voneinander abweichenden Gesellschaftsauffassungen hinführt. Das Denken der Wertbegriffe bestimmen Tatsachen und Gesinnungen.

16. Der Staat des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels.

Die Gesellschaftsauffassung von Marx und Engels leiht der Gesellschaft eine solche Allmacht, daß für den Staat in der zukünftigen Gesellschaft kein Raum verbleibt. Wenn die den ökonomischen Beziehungen innewohnende Gesetzlichkeit so vorgestellt wird, daß sie schließlich aus eigener Kraft die gesellschaftlichen Verhältnisse im Sinne eines allseitig freien, wahrhaftigen Menschseins jedes einzelnen ordnet, so bedarf sie nicht der Hilfeleistung einer anderen Macht. Wenn die Prämissen richtig wären, so würden sich die soziologischen Anschauungen von Marx und Engels ohne Bruchstellen monistisch zusammenschließen.

Marx und Engels entfernen sich durch diese anscheinende Folgerichtigkeit weit von Hegel. Freilich der junge Marx ist von Hegels Vernunftstaat so eingenommen, daß er sich für ihn ausspricht. In dem leitenden Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung" bekennt sich Marx zu dem Staatsbegriff, der den Staat als die Verwirklichung der vernünftigen Freiheit auffaßt. Er verteidigt die Ansicht der neuesten Philosophie, die den Staat aus der Idee des Ganzen kon-

struiert, ihn als den großen Organismus betrachtet, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht. In dem Aufsatz über den Holzdiebstahl redet Marx von der Staatsvernunft und Staatssittlichkeit. In den Aufsätzen zur Judenfrage spricht Marx auch über das Verhältnis des Staates zur bürgerlichen Gesellschaft in Anlehnung an Hegel. Der vollendete politische Staat sei seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben. Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht habe, führe der Mensch ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im politischen Gemeinwesen, worin er sich als Gemeinwesen gibt, und das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch tätig ist. Der politische Staat verhalte sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde. Freilich sind in diesen Worten schon Untertöne ironischer Skepsis hörbar. Auch in dem Aufsatz über die Sozialreform folgt Marx noch Hegel, wenn er vom Staate sagt, daß er auf dem Widerspruch zwischen dem öffentlichen und dem Privatleben beruhe, auf dem Widerspruch zwischen den allgemeinen Interessen und den Sonderinteressen. Doch bedenklich erscheint ihm die Auffassung von der unbeschränkten Macht des Staatswillens. Die Administration sei ohnmächtig gegenüber der Zerrissenheit, der Niedertracht, dem Sklaventum der bürgerlichen Gesellschaft, die das Naturfundament ist, worauf der moderne Staat ruht. Die angegebenen Zeugnisse dürfen aber nicht so gedeutet werden, als ob nicht auch schon der junge Marx die Staatsauffassung Hegels verlassen hätte. Sein Anti-Hegelscher Standpunkt kommt deutlich zur Geltung, wenn er von den Rechtsverhältnissen wie Staatsformen sagt, daß sie weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern daß sie vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel nach dem Vorgange der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts unter dem Namen bürgerliche Gesellschaft zusammengefaßt habe. Marx kommt nach kurzer Entwicklung dahin, daß er in der Unterscheidung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft eine Halbheit sieht.[1])

Engels war bereits in jungen Jahren für den Staatskultus Hegels unempfänglich. Er hat ihm freilich in sehr späten Jahren eine deutliche Absage erteilt. In seiner Schrift über den Ursprung der Familie erklärt er: Der Staat ist keineswegs eine der Gesellschaft von außen aufgezwungene Macht, ebensowenig die Wirklichkeit der sittlichen Idee, das Bild und die Wirklichkeit der Vernunft, wie Hegel behauptet. Er ist vielmehr ein Produkt der Gesellschaft

auf bestimmter Entwicklungsstufe, er ist begründet in den gesellschaftlichen Widersprüchen, er ist verwerflich wie die bürgerliche Gesellschaft, er ist nur die Potenzierung ihres wahren Gesichts, seine Ueberordnung über die Gesellschaft ist nur Schein. Der Staat verdankt sein Dasein nur den Mängeln der Gesellschaft. Darum ist er in der Regel ein Klassenstaat, der Staat der mächtigsten, ökonomisch herrschenden Klasse. In seiner Schrift über Feuerbach wiederholt Engels seine Staatsauffassung. Bestand und Entwicklung des Staates sind in letzter Instanz zu erklären aus den ökonomischen Lebensbedingungen der Gesellschaft. Der Staat ist der Reflex der ökonomischen Bedürfnisse der die Produktion beherrschenden Klasse. Der Staat ist die erste ideologische Macht. Seine Selbständigkeit ist von der Gesellschaft geliehene Macht und abhängig von der Stärke der herrschenden Klasse. Die politischen Kämpfe sind nur die Erscheinungsformen der sozialen Kollisionen. Der Sinn des Staates ist die Entfesselung der gesellschaftlichen Gegensätze und die Lösung derselben durch freien Kampf. Der Entscheidungskampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie wird in der demokratischen Republik ausgekämpft werden. Der demokratische Staat ist ein atheistischer Staat und darum der vollendete christliche Staat, weil er der Staat des wahrhaftigen, menschgewordenen Menschen ist. Die Monarchie ist hingegen der Staat der Philister. Auch der Staat der französischen Revolution war nach Marx ein widerspruchsvolles Gebilde. Die Wirklichkeit entsprach nicht der Theorie. Die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft.[2])

Marxens und Engels Ableitung des modernen Staates aus der kapitalistischen Gesellschaft hat zur Folge, daß jener mit dieser sich gleichzeitig auflöst. Es gab Zeiten ohne den Staat, und es wird die Zeit kommen, da kein Staat besteht. Die Aufhebung der Klassen ist das Ende des Staates. Die Gesellschaft, die die Produktion auf der Grundlage freier und gleicher Association der Produzenten organisiert, versetzt die ganze Staatsmaschine ins Museum der Altertümer. In den Schriften über Feuerbach und gegen Dühring spricht sich Engels eingehender über die Staatsauflösung aus. Der kapitalistische Staat, diese kapitalistische Maschine, dieser ideelle Gesamtkapitalist endet, wenn seine Aufgabe erledigt ist, d. i. der Schutz der kapitalistischen Produktion, wenn es nicht mehr nötig ist, den wechselnden gesellschaftlichen Bedürfnissen die Form allgemeiner Geltung durch Staatsgesetze zu geben. Die Staatsauflösung setzt ein mit der Verstaatlichung der Produktionsmittel und Verkehrsmittel. Ein weiterer Fortschritt ist die Uebernahme der Staatsgewalt durch das Proletariat und die Verwandlung der Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum. Das bedeutet die Aufhebung des

Proletariats, der Klassenunterschiede und des Staates. Indem dieser Repräsentant der ganzen Gesellschaft wird, macht er sich selbst überflüssig, eine besondere Repressionsgewalt ist nicht mehr nötig. Der erste Akt, worin der Staat wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt — die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft — ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat. Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiete nach dem andern überflüssig und schläft dann von selbst ein. An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht abgeschafft, er stirbt ab. Demgemäß sind die Phrase vom freien Volksstaat und die Forderungen der Anarchisten zu beurteilen. Mit der Auflösung der haßerfüllten internationalen kapitalistischen Gesellschaft lösen sich alle Staaten auf. Das Friedensreich des internationalen Kommunismus tritt an ihre Stelle. Der Arbeiter hat kein Vaterland. Das Nationale ist nach Aufrichtung des kommunistischen Weltreiches nichts Wesenhaftes. Mit dem Gegensatz der Klassen im Innern der Nation fällt die feindliche Stellung der Nationen gegeneinander. Ist alle Produktion in den Händen der associierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter. Das schreiben Marx und Engels bereits 1848 im Kommunistischen Manifest.[3])

Was folgt aus alledem? Der Staat ist für den Gesellschaftsbegriff Marxens und Engels nur insoweit wesenhaft, als er für die geschichtliche Entwicklung der Gesellschaft unentbehrlich ist. Er ist ein notwendiges, aber aufzuhebendes Moment des Gesellschaftsbegriffes. Der Staat ist ein ganz natürliches Ergebnis der Gesellschaft, wenn auch ein ihrem innersten Wesen widersprechendes, er ist die höchstentwickelte negative Potenz derselben, er ist der vollendete Ausdruck ihrer Entartung. Die Gesellschaft ist Ganzheit, werdende Ganzheit von universellem Umfang und absolutem Gehalt, der Staat ist im günstigsten Falle eine geschichtlich vorübergehende Teilganzheit, die nicht einmal auf begrenztem Raum alle gesellschaftlichen Einzelwesen als vollberechtigte und vollausgewachsene Glieder in sich aufnimmt. Der Staat ist ein Gebilde zeitlicher, wechselnder Machtverhältnisse, die Gesellschaft ist in der „ewigen" Wesensnatur des Menschen begründet. Die geschichtliche Bedeutung der Staaten ist trotz ihrer logischen und historischen Bedingtheit nicht zu unterschätzen. Erst durch die staatliche Zuspitzung zusammengeballter Klasseninteressen kann sich die Gesellschaft vorwärtsschieben. Es bleibt das Verdienst der führenden Großstaaten, daß sie durch die von ihnen zusammengefaßten Kräfte wichtige Teilstrecken der gesellschaftlichen Ganzheitsentwicklung zu-

rückgelegt haben. Marx und Engels haben sich in ihrer besonnenen praktischen Politik stets von dieser Auffassung leiten lassen.

Das universalhistorische konstruktive Element dieser Auffassung haben Marx und Engels von Hegel übernommen. Ihre staatsverneinende Staatsbejahung hingegen tritt in entschiedenen Gegensatz zur Hegelschen Staatsvergottung. Zweifelsohne ist diese Spannung auch begründet in der Geschichte dieser Denker und der Zeiten, die sie durchlebten. Hegel, selbst eine preußische Herrschergestalt, der Erbe und Vollender der Geisteswelt Friedrichs des Großen, genießt in Berlin die Gunst der preußischen Regierung und schaut täglich die politische Macht des stärksten deutschen Staates, der dem Staatsideal seiner Jugendsehnsucht am nächsten kam. Marx und Engels, Hegel verwandt in der Dämonie ihres Machtbewußtseins, werden von derselben Regierung desselben Staates des Landes verwiesen, irren umher als heimatlose Wanderer, verlieren zum Teil — jedoch nie ganz — die wurzelhafte Deutschheit ihres Denkens, schauen in höchstentwickelten Industriezentren den dämmernden Anbruch einer neuen Zeit und werden Revolutionäre des Gedankens und der Tat. Sie machen Hegel den Vorwurf, vermittelst einer durch und durch revolutionären Denkmethode sehr zahme politische Schlußfolgerungen vertreten zu haben und stoßen sich an Hegels konservativem Sinn. Wohl haben sie mit Hegel gemeinsam eine weitausgebreitete geschichtliche Erkenntnis, aber diese entbehrt die qualitätenreiche Fülle der geschichtlichen Zusammenschau ihres Meisters und ist eine auf einseitigen Gesichtspunkten aufgebaute Konstruktion. Infolge dieser rationalistischen Verflachung und Entleerung bewerten sie alles Politisch-Traditionelle als etwas zu Ueberwindendes. Aber es entspräche nicht der Größe dieser drei Denker, wollte man ihre Unterschiede nur aus ihrem Menschlichen erklären. Es muß vielmehr erwogen werden, ob in der Logik ihres Denkens ihre unterschiedlichen Staatsauffassungen begründet waren.[4])

Hegels soziologische Anschauungen haben offenbar eine sehr empfindliche Bruchstelle. Bürgerliche Gesellschaft und Staat im Sinne Hegels klaffen auseinander. Dem erfahrungsgemäß unlösbaren Ineinandergreifen beider wird er nicht gerecht. Der dialektische Prozeß wird unterbrochen. Hegel stellt nicht überzeugend dar, wie dieselben Menschen, die die bürgerliche Gesellschaft bilden, zugleich auch seinen Staat begründen können. Dieser spiritualistische Staat paßt nicht in den Stoffleib der bürgerlichen Gesellschaft. Marx und Engels konnten mit leichter Mühe den Erfahrungsbeweis erbringen, daß der geschichtlich gegebene Staat ganz und gar von den Interessen der Gesellschaft beherrscht wird. Das erkannte auch Hegel an, aber er erklärte nicht, wie aus diesem Gesellschaftsstaat der

Idealstaat herauswächst, sofern man nicht in seiner panlogizistischen Metaphysik die Begründung zu suchen geneigt ist. Marx und Engels folgerten mit größerer Folgerichtigkeit, daß die Staatsbürger von denselben Lebensgesetzen in ihren Handlungen bestimmt werden wie die Menschen der Gesellschaft. Sie schlossen weiter, die dialektische Entwicklung brauche nur auszulaufen, alsdann werde ganz gesetzmäßig aus der Gesellschaft die vollendete Lebensgemeinschaft entstehen, die an sittlicher Güte dem Hegelschen Staate entspräche. Sie verlegten in die Gesellschaft eine solche funktionelle Gesetzmäßigkeit, daß diese mit innerer Folgerichtigkeit und unerbittlicher Notwendigkeit ein höchstes Endstadium aus eigener Kraft herbeiführt. Es war ein geradezu ausschweifender Rationalismus, der diese Gesellschaft konstruierte. Diese Gesellschaft war ebenso ideologisch wie Hegels Staat. Sie stand schließlich vor demselben Rätsel. Der kommunistische Mensch in seiner Reinheit und Schöne hatte seine irdische Geburt vergessen. Der dialektischen Entwicklung gebot er endgültig Halt.

Diese ganz schematische rationalistische Konstruktion haftet auch an den Erklärungsversuchen, mit deren Hilfe sie die Entstehung des modernen Staates verständlich machen wollen. Gewiß sind die über die blutleere Vertragstheorie erhaben. Aber eine lebensblasse ratio bleibt auch in ihrer Theorie zurück, wenn diese durch eine ungeheuer gewalttätige Verkürzung das Gesamtleben zu dem Wirtschaftsleben zusammenschrumpfen läßt und auch dieses nur in der Form eines mathematisch konstruierten Mechanismus zu schauen vermag. Für das natürliche Gewachsensein und die Komplexheit des geschichtlichen Werdens des Staates fehlte Marx und Engels das Organ. Hegels geschichtlicher Tiefensinn war ihnen weit überlegen. Ebenso das Ethos Hegels, das in der Urgewalt der sittlichen Verschlingungen blutsverwandter Schicksalsgenossen die schöpferischen Kräfte des Staatslebens entdeckt.

Freilich Hegels Idealstaat und Marxens und Engels kommunistische Gesellschaft haben ein sehr Wesenhaftes gemeinsam. Sie sind beide rationalistische Schemata. Ihr Dasein danken sie der rationalistischen Vernunft. Sie wollen aus eigener gedanklicher Kraft sich konstituieren. Marx und Engels stimmen darum auch Hegel zu, wenn er gleichwie der junge Schleiermacher die Religion aus der Begründung des Staatlichen ausscheidet. Sie fordern entsprechend, daß auch die gesellschaftliche Organisation vom Religiösen im kirchlich-dogmatischen Sinne unbeeinflußt bleibt. Jedoch der Rationalismus Hegels ist nicht der gleiche wie der von Marx und Engels. Sie haben eine ganz verschiedenartige geschichtsphilosophische Füllung. Der mystische metaphysische Panlogismus und der alle Dunkelheiten des Lebens aufhellen wollende, angeblich nur auf

dem Boden der Alltagserfahrung sich bewegende sogenannte Materialismus gehören trotz ihrer Verwandtschaft zwei verschiedenen Welten an. Ueber diese Unterschiede ist noch in anderem Zusammenhang zu reden. Marx und Engels konnten sich endlich auf den Staatsphilosophen Fichte berufen, der aus der absoluten Vernunft den Staat postulierte, um ihn schließlich in die Vernunftgesellschaft sich auflösen zu lassen.

Stein hatte nicht vermocht, die Folgerungen zu ziehen, zu denen Marx und Engels sich bekannten, obwohl seine Gesellschaftslehre ihm Anstöße dazu gab. Sein unausgeglichenes Denken legte sich auf die Seite Hegels, ohne aber mit gleichwertigem schweren Rüstzeug die eigene Staatsauffassung stützen zu können. Sein soziales Königtum machte wohl der Gesellschaft Zugeständnisse, ohne sich ihr auszuliefern. Es fehlte der Gesellschaftslehre Steins die revolutionäre ökonomische Grundlegung, die die Aufhebung des Staates ermöglichte. Steins persönliche geschichtliche und sittliche Erfahrung drängte zur Staatsbejahung. Steins Staat hat weder die in einer hinreichend begründeten Transzendenz ruhende Absolutheit, obwohl auch seine überirdische Geburt verkündigt wird, noch hat er den Mut sich aufzulösen, obwohl viel die Rede ist von seiner geschichtlichen und sozialen Bedingtheit.

Die verwickelte Frage über das Verhältnis der Gesellschaft zum Staate ist für Marx und Engels hinfällig. Da nach ihrer Ansicht der Staat kein Eigenwesen ist, nur der Gesellschaft sein Dasein dankt, so ist seine völlige Abhängigkeit von der Gesellschaft unbestreitbar und sein Schicksal der Auflösung besiegelt. Die Staatszwecke dienen nur den Machtgelüsten der Gesellschaft, wandeln sich mit diesen und hören auf zu gelten, wenn die Gesellschaft das geworden ist, was sie der Idee nach sein soll. Marx und Engels lösen diesen sozialen Dualismus auf in einen einfachen Monismus. Es gibt in Wirklichkeit keine Zweiheit, sondern nur eine Einheit. Sie brauchen nicht in der Weise Hegels die Begriffe Gesellschaft und Staat zu begrenzen, sie in einer höheren Einheit zusammenzufügen und doch ihr notwendiges Nebeneinandersein zu begründen. Obwohl sie keine Utopisten sein wollen, verlassen sie doch den Boden geschichtlicher Wirklichkeit und Erfahrung und konstruieren von einer Zukunftsvorstellung aus. Steins eingehenden Betrachtungen über das geschichtliche Wechselspiel zwischen Gesellschaft und Staat konnten sie insoweit zustimmen, als diese die unüberwindliche Abhängigkeit des Staates von der Gesellschaft bewiesen. Wo aber Stein trotzdem die geistige und sittliche Selbständigkeit und geschichtliche Notwendigkeit des Staates vertritt, da werfen Marx und Engels ihm mangelnde Einsicht in die ökonomische Struktur der sich dialektisch entwickelnden Gesellschaft vor. Marx und Engels vergessen ganz in ihren verhäng-

nisvollen Ideologien die fleischliche Natur der Menschen, von der sie doch so viel zu erzählen wissen. Sie vereinfachen die sozialen Lebensprozesse in einer das naive Denken bestrickenden Weise. Der Grund für diesen Irrtum liegt in ihren geschichtsphilosophischen Anschauungen.

17. Die Geschichtsphilosophie des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels.

Die berechtigte Frage, ob Marx und Engels Philosophen waren, bzw. sein konnten, wenn sie es auch nach eigenem Geständnis und eigener Einsicht nicht sein wollten, wird durch die Gesamtheit des Tatsachenbestandes ihrer geistigen Struktur zu ihren Ungunsten entschieden. Ihre geistige Haltung wurde von Anfang an durch gewalttätige praktische Zwecke dermaßen beeinflußt, daß sie der voraussetzungslosesten aller Wissenschaften sich nur sehr voraussetzungsvoll zu nähern vermochten. Die praktische Tendenz mit ihrer agitatorischen Zuspitzung schädigte das theoretische Problem. Das Herz schrieb dem Kopfe vor, was er denken durfte. Sie wollten nicht eine Philosophie, die die Welt nur interpretiert, sondern eine solche, die die Welt verändert.[1]) Ihrem ungestümen Drängen nach welterlösender Mission fehlte die Ruhe rein kontemplativer Betrachtung. Ihre leidensvollen Lebensschicksale begünstigten auch nicht eine heitere philosophische Besinnung. Ihre lebenslänglichen ökonomischen Untersuchungen lähmten ihre geistige Sehkraft so, daß ihnen das Leben zu einem einzigen Inhalt verkümmerte. Die Zeit, die sie durchlebten, schien auch nur diesen einen Lebenswert zu kennen. Das naturwissenschaftliche Zeitdenken strebte nach einer philosophiefreien, streng empirischen Wissenschaft. Marx und Engels wollten dieses Ideal auf die politische Oekonomie und Soziologie übertragen und den gesamten kulturellen Lebensprozeß durch die ökonomischen Gesetze erklären. So wirkten innere und äußere Gründe philosophiefeindlich auf sie ein.

Wie erklärt es sich alsdann, daß Marx und Engels zeitlebens zu philosophischen Fragen Stellung nahmen, sich ihrer philosophischen Abstammung rühmten und eine philosophisch orientierte Grundlegung ihrer Gesellschaftslehre erstrebten? Auch in diesem Falle entscheiden innere und äußere Gründe. Sie trugen in sich das geistige Rüstzeug philosophischer Gedankenarbeit, sie waren scharfsinnige, kritisch zersetzende Denker, sie waren Rationalisten, und sie waren auch, in hohem Maße Marx, spekulative, nach ganzheitlichem Zusammenschluß verlangende synthetische Köpfe. Zu dieser formalen Schichtung ihrer Geistigkeit gesellte sich ein bedeutungsvolles Qualitatives. Sie waren ausgesprochen sittliche Denker, an alle

Lebensäußerungen trugen sie moralische Maßstäbe heran, die Sinndeutung des Lebens bestimmte ihre gedanklichen Bewegungen. Diese geistige Natur wurde entwickelt unter dem Einfluß des gewaltigsten Systems der idealistischen Philosophie. Die schöpferische Synthese, der umfassende Sittlichkeitsbegriff dieses Systems mußten anklingen in Marx und Engels. Sie beobachteten, welche geistige Macht diese Philosophie Hegels auf ihre Zeit ausübte. Sie erlebten die Auflösung dieser Philosophie und überzeugten sich so auch von deren geschichtlicher Zeitlichkeit, sie unterlagen dem Einfluß französischer und englischer Denker, sie lernten in nächster Nähe die welterobernde Macht der angewandten Naturwissenschaft kennen, sie erlebten auch den Siegeszug der biologischen Erkenntnisse Darwins, sie selbst fügten sich dieser radikalen Umschichtung des wissenschaftlichen und philosophischen Denkens ein unter dem Zwange der Motive, dem alle Zeitgenossen neben ihnen mehr oder weniger erlagen.

Ihre Anlagennatur und ihr Entwicklungsgang zwang sie zu einer Auseinandersetzung mit dem spekulativen Idealismus. Marx und Engels haben ehrlich anerkannt, daß sie Hegel viel verdanken und ohne ihn ihr Werk nicht hätten vollbringen können. Sie haben sich gern vor der universellen Größe dieses Riesengeistes gebeugt. Sie standen anfangs völlig im Banne Hegels und brauchten mehrere Jahre, um sich von ihm zu lösen. Was auf Marx und Engels zunächst wirkte und ihre explosive Natur entzündete, das war das Evangelium von der Vernunft. Begierig griffen sie die Worte Hegels auf: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig." Instinktiv erkannten sie die revolutionäre Nutzanwendbarkeit dieser Sätze. Das, was ist, zu begreifen, das wollten sie zur Aufgabe ihres Lebens machen. Die Gleichsetzung von Wirklichkeit und Vernunft erweiterte sich für sie durch ein drittes Glied: Wirklichkeit ist gleich Vernunft, ist gleich Mensch, wahrhaftiger Mensch sein. Der zur höchsten Begrifflichkeit erhobene Humanismus der idealistischen Philosophie befriedigte ihren moralischen und rationalen Sinn. Die Idealisten, so schreibt Marx in einem Briefe vom Mai 1843, haben die Unverschämtheit, den Menschen zum Menschen machen zu wollen. Engels sagt im Aufsatz über Carlyle von der neuesten deutschen Philosophie, sie habe neben Goethe die vollendete Menschlichkeit erkannt. Dieser Vernunft- und Humanitätsglaube äußerte sich in Marx und Engels auch im Glauben an die Macht der Ideen. Ideen, die unsere Intelligenz besiegt, die unsere Gesinnung erobert haben, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, sind auch für sie Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreißen, das sind Dämonen, die der Mensch nur besiegen kann, indem er sich ihnen unterwirft.[2]) Dieser Dämonen- und Menschheits- und Vernunftglaube hat Marx und Engels bis

ans Ende ihres Lebens begleitet und ließ sich auch nicht ertöten im Kampf gegen die „Ideologien". Dieser Glaube wurde durch die Erfahrungstatsachen gestützt, die Hegel durch den Begriff der dialektischen Entwicklung deutete. Dieser Begriff, der die Geistesgeschichte zu begreifen lehrte, entsprach dem Begriff der Polarität, der lange Zeit das naturwissenschaftliche Denken beherrschte. Es schien ein umfassendes Gesetz nunmehr entdeckt worden zu sein, das den gesamten Lebensprozeß erklärte und auf jedes einzelne Lebensgebiet anwendbar war. Marx und Engels erkannten frühzeitig die Fruchtbarkeit dieser Denkmethode und wendeten sie zeitlebens in ihrer Weise für ihre Zwecke an. Engels erkennt als das große Verdienst des Hegelschen Systems an, daß die ganz natürliche, geschichtliche und geistige Welt als ein Prozeß, d. h. als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen dargestellt und der Versuch gemacht wurde, den inneren Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung nachzuweisen. Von diesem Gesichtspunkt aus erschien die Geschichte der Menschheit als der Entwicklungsprozeß der Menschheit selbst, dessen allmählichen Stufengang durch alle Irrwege zu verfolgen und dessen innere Gesetzmäßigkeit durch alle scheinbaren Zufälligkeiten hindurch nachzuweisen jetzt die Aufgabe des Denkens wurde. Hegels epochemachendes Verdienst war, die Aufgabe gestellt zu haben. Diese Aufgabe war so groß, daß auch er, der universellste Kopf seiner Zeit, sie nicht lösen konnte. Engels deutet die Dialektik als die Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens. Er sagt von sich aus, daß er und Marx wohl ziemlich die einzigen waren, die aus der deutschen idealistischen Philosophie die bewußte Dialektik in ihre Auffassung hinüberretteten. Der wissenschaftliche Sozialismus sei nun einmal ein wesentlich deutsches Produkt und hätte nur bei der Nation entstehen können, deren klassische Philosophie die Tradition der bewußten Dialektik lebendig erhalten hatte: bei den Deutschen.[3])

Wie erklärt es sich alsdann, daß Marx und Engels sich in bewußten Gegensatz zu Hegel und jedem Idealismus stellten und eine Lebensansicht vertraten, die sie selbst mit dem unglückseligen Wort Materialismus bezeichneten? Ihre schmerzensreiche Lebenserfahrung gab den Anstoß zu diesem radikalen Wandel. Ihr ganzes Lebensinteresse stellte sich ein auf das Studium der wirtschaftlichen Wandlungen innerhalb des europäischen Kulturlebens. Sie erkannten aus der politischen Geschichte, daß sich Umformungen der Gesellschaft und des Staates als Parallelerscheinungen vorbereiteten. Das Zeitalter des hochentwickelten Industrialismus schauten sie in England an Ort und Stelle. Als Apostel der Arbeiter sahen sie mit ver-

schärften Augen die sozialen und kulturellen Schäden im Gefolge dieser neuen Zeit. Jeder Tag lehrte sie, daß die Wirtschaftsform einen außerordentlich weitreichenden Einfluß auf die Lebenshaltung jedes einzelnen Menschen ausübt. Die Macht der Wirtschaft auf die körperliche, seelische und geistige Entwicklung konnten sie beim täglichen Anblick der schroffsten wirtschaftlichen und sozialen Gegensätze immerfort mit Händen greifen. Es drängte sich ihnen immer wieder die Gewißheit auf, daß der geistige Habitus eines jeden durch die schwer lösbare Verflochtenheit mit dem Wirtschaftlichen und Sozialen weithin bestimmt wurde. Wenn sie in Stunden theoretischer Besinnung sich fragten, ob der deutsche Idealismus sie alles das begreifen lehre, so mußten sie berechtigterweise mit einem Nein antworten. Der deutsche Klassizismus und Idealismus war fast verständnislos an der Wirtschaft vorübergegangen, hatte ihren Adel nicht erkannt, hatte sie nicht für würdig gehalten, in das menschliche Höhenbewußtsein einzutreten. Es sah nach dieser Menschheitslehre so aus, als ob religiöse, moralische, ästhetische, logische und erkenntniskritische Interessen allein den Menschen ausmachten. Die Erfahrung aber lehrte immer aufdringlicher, daß die Weltgeschichte und die Geschichte des Einzelmenschen vornehmlich von sehr realen wirtschaftlichen Interessen bewegt wird. Hegel freilich hatte die Wirtschaft als eine notwendige Daseinsform des absoluten Geistes und seiner individuellen Modifikationen erkannt. Aber einmal sieht es nicht so aus, als ob Marx und Engels sich in Hegels Gesellschaftslehre sehr vertieft hätten. Zum andern fehlten in der bürgerlichen Gesellschaft Hegels die unversöhnlichen Konflikte, die das Denken von Marx und Engels beschäftigten. Denn das war das zweite, woran sie am deutschen Idealismus irre wurden. Er hatte die Freiheit allen Menschen verheißen und sie als des Menschen wahre Bestimmung bejubelt. Das Leben aber, das Marx und Engels täglich vor Augen sahen, schien ihnen nur das eine zu sagen: Millionen von Menschen leben auch in der modernen Gesellschaft in Sklaverei. Die deutschen Idealisten hatten nur schüchtern davon gesprochen, daß sich ihr Menschheitsideal in der Gesellschaft durchsetzen werde und müsse. Noch weniger hatten sie anzugeben vermocht, auf welche Weise diese Vernunftdurchdringung sich durchzusetzen imstande sei. Aus diesen nicht wegzuleugnenden Spannungen wird der Wandel von Marx und Engels verständlich.

Wie aber konnte dieser Wandel einen solchen Umkreis völliger Umkehrung beschreiben wollen? Da mußten neben den genannten Spannungen noch andere innere Gründe mitsprechen. Marx und Engels ließen sich nicht genügen, die wirtschaftlichen, sozialen, politischen Verhältnisse ihrer Zeit und der Vergangenheit rein tatsachenmäßig als einfach hinzunehmende Gegebenheiten aufzufassen.

Das befriedigte weder ihren theoretischen und noch viel weniger ihren praktischen Sinn. Sie dachten hinreichend realpolitisch, um einzusehen, daß der Kapitalismus mit kleinen Mitteln, auch mit der rohen Gewalt einer politischen Revolution nicht zu beseitigen ist. Es gab für ihr Denken nur eine einzige Möglichkeit, den Untergang des Kapitalismus wahrscheinlich zu machen: wenn der Beweis zu erbringen war, daß der Kapitalismus durch sich selbst zugrunde geht. Wie war diese Beweisführung denkbar? Sie war an zwei gedankliche Bedingungen gebunden. Die eine Voraussetzung war der Begriff einer gesetzmäßigen Notwendigkeit. Nach dem Ideal einer naturwissenschaftlichen Gesetzeswissenschaft mußte die politische Oekonomie die Gesetzlichkeit der wirtschaftlichen Vorgänge zu begreifen versuchen. Diesen Versuch, angewandt auf den Kapitalismus, machten Marx und Engels zu ihrer Lebensaufgabe. Sie brauchten nicht von vorn anzufangen. Sehr wertvolle Vorarbeit hatte die klassische Nationalökonomie Englands und Frankreichs geleistet. Marx und Engels haben in bewußter Anlehnung an diese, vornehmlich an Ricardo, ihr Gedankengebäude errichtet. Ihre Werke enthalten zahlreiche Hinweise auf Ricardo, Smith, Owen, Petty, Stewart, Saint-Simon, Fourier, Say, Sismondi, Quesnay. Als ihren unmittelbaren Vorläufer bezeichnen sie selbst Ricardo, den sie neben Smith, den Klassiker der fatalistischen Oekonomie, den ausgezeichnetsten Oekonomen ihres Jahrhunderts, den besten Repräsentanten der klassischen politischen Oekonomie, den Vollender derselben, nennen. Marx betrachtet ihn als ihren unmittelbaren Vater, Ricardos Definition der Grundrente hält er für die gewaltigste kommunistische Tat. Engels bekennt, daß der Mehrwert von Smith und Ricardo stammt, daß aber erst Marx das Problem in seiner ganzen Tragweite erkannte. Engels scheut sich sogar nicht vor dem Bekenntnis, nicht ein einziger Gedanke des deutschen theoretischen Kommunismus und Sozialismus, wobei er seine eigenen Arbeiten nicht ausschließt, sei auf deutschem Boden gewachsen.[4]) Marx und Engels haben die Ergebnisse der klassischen Nationalökonomie als durchaus unzulänglich beurteilt, aber deren Methode, auf Kategorien und Gesetze das moderne Wirtschaftsleben zurückzuführen, haben sie übernommen und weiterentwickelt. Sie wollen wie einen Mechanismus die Wirtschaft begreifen und nennen diejenigen Utopisten, die sich nicht auf dem Boden einer Tatsachenwissenschaft im Sinne strenger mathematischer — naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit bewegen. Aber Marx und Engels übernahmen von England und Frankreich, wo sie sich während des größten Teiles ihres Lebens aufhielten, mehr als eine wissenschaftliche Methode. Der englische und französische Geist drang in sie ein, der sehr nüchterne Geschäftsgeist, der nur automatische Wirtschaftsmenschen kennt, für den sich alles Leben in Naturgeschichte auflöst,

für den die Volkswirtschaft von physikalischen Gesetzen beherrscht wird, der das Leben als reine Rechenaufgabe ansieht, der in der Logik der Quantität sich erschöpft. Diese naturwissenschaftliche Denkweise war aber nicht nur in einigen Köpfen lebendig, sondern kennzeichnete das Zeitdenken der Jahrzehnte um die Mitte des 19. Jahrhunderts und kristallisierte sich infolge der falschen, wenn auch aus dem Siegeszug der Naturwissenschaft geschichtlich verständlichen, übrigens durch keinen Geringeren als durch Kant begründeten Ueberschätzung der naturwissenschaftlichen Gewißheit und der unberechtigten, wenn auch wiederum als Reaktion erklärlichen, Geringschätzung oder gar Verachtung des metaphysischen Idealismus zu dem Weltbild der mechanischen Naturauffassung. Ihr huldigte auch Darwin, der Zeitgenosse von Marx und Engels, und er lehrte, alles Höhere entstehe aus dem Niederen, und es gäbe einen unbegrenzten Fortschritt. Unter dem Einflusse dieser machtvoll sich ausbreitenden Auffassungen lag die Uebertragung des naturwissenschaftlichen Denkens auf das geschichtliche Leben nur allzunahe. Das Hauptinteresse von Marx richtete sich auf eine generalisierende Erkenntnis der wirtschaftlichen Zusammenhänge nach dem Vorbilde naturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Er vertrat vorwiegend eine formal naturwissenschaftliche Auffassung, die Engels bisweilen in eine material-naturwissenschaftliche vergröberte. Marx hat sich wiederholt in Gegensatz zu ihr gesetzt, so auch zu Darwin.

Jedoch der Untergang des Kapitalismus durch sich selbst war noch an eine zweite gedankliche Voraussetzung gebunden. Die naturwissenschaftliche Kausalität allein genügte nicht. Der mechanischen Naturauffassung ging der Entwicklungsbegriff verloren, der auch von Darwin nur durch Entlehnung in sie eingefügt werden konnte. Marx und Engels brauchten einen Begriff, der bezeichnenderweise nur den Geisteswissenschaften entnommen werden konnte. Sie hatten nicht nötig, diesen Begriff erst zu prägen, sie fanden auch ihn bereits vor in Hegels Begriff der dialektischen Entwicklung. Hegel hatte aus einer ungewöhnlich reichen geschichtlichen Erfahrung die Erkenntnis abgeleitet, daß sich die geschichtliche Bewegung der Geistesentwicklung in Gegensätzen vorwärtsschiebt, daß eine Geistesepoche dann endet, wenn der ihr eigene zentrale Gedanke sich so gesättigt und in seinen Widersprüchen so gefangen hat, daß er durch diese Widersprüche zersetzt und von einem sich gegensätzlich zu ihm verhaltenden zentralen Gedanken abgelöst wird. Freilich stammte diese Auffassung nicht aus der reinen geschichtlichen Erfahrung, sondern verdankte ihren Ursprung zugleich der älteren und neuesten Metaphysik. Marx und Engels haben sich zeitlebens auf diesen Begriff der dialektischen Entwicklung geradezu

festgesetzt und ihn fanatisch zu Tode gehetzt. Und nun vollzog sich das seltsame begriffliche Schauspiel, daß sich angeblich rein naturwissenschaftliche Kausalität und unverkennbar metaphysische Dialektik so ineinander verwoben, daß sie etwas zustande brachten, was Marx und Engels beklagenswerterweise Materialismus im ökonomischen Sinne nannten. Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß diese Durchdringung entgegengesetzter geistiger Welten zu einer Begriffsverunreinigung führen mußte. Was im folgenden durch Marxens und Engels eigene Darstellung zu erläutern ist.

Diese versucht eine kritische Einstellung zu Hegel zu gewinnen. Engels nennt das Hegelsche System eine kolossale Fehlgeburt, er redet von der totalen Verkehrtheit des bisherigen deutschen Idealismus, er spricht von tollsten Fieberphantasien Hegels. Worin besteht das Aergernis für Engels? 1. In der Ontologie Hegels, in der Gleichsetzung von Denken und Sein und sinnlich-gegenständlichem Dasein; 2. in der idealistischen Abbildtheorie, wonach alle Dinge nur die verwirklichten Abbilder der irgendwo schon vor der Welt existierenden Idee sind; 3. in der Selbstbewegung des Begriffs, die unabhängig von jedem denkenden Menschenhirn als ein apriorisches Geschehen vor sich geht. Die gleichen Einwände gegen den metaphysischen Standort Hegels bringt auch Marx. Er stößt sich an der Hegelschen Transzendentierung des menschlichen Selbstbewußtseins, das zum Demiurg des Wirklichen wird, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Marx wendet sich gegen die Hegelsche Tranzponierung der sinnlich-gegenständlichen Welt in eine rein ideelle und gegen den falschen Schein, als ob die Aufhebung aller Schranken in der Idee gleichzeitig bedeute die Aufhebung der Schranken innerhalb der schlechten Sinnlichkeit und gegen die Herabsetzung der Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Individualität als einer Schranke des allgemeinen Selbstbewußtseins. Marx redet von der spekulativen Erbsünde der Phänomenologie Hegels. Marx und Engels stoßen sich an der mystifizierten Form der Hegelschen Dialektik. Engels sieht auch den Widerspruch zwischen dem Begriff der geschichtlichen Entwicklung und dem Anspruch des Hegelschen Systems, der Inbegriff der absoluten Wahrheit zu sein.[5])

Wie ist diese Hegel-Kritik von Marx und Engels zu beurteilen? Es könnte so scheinen, als ob sie im Geiste des Kantischen Kritizismus gegen die kühnen metaphysischen Spekulationen Hegels protestierten. Dagegen spricht das Unzulängliche ihrer kritischen Einstellung, denn sie verfallen in dieselben Fehler, die sie an Hegel rügen. Marx und Engels gründen den Untergang des Kapitalismus auf die von ihnen verworfene Identität von Denken und Sein. Ihre ökonomische Lehre ist weder mathematische Naturwissenschaft noch empirische Geschichte, sondern gewalttätige Konstruktion, lebenver-

kürzende Schematisierung, verworrene Metaphysik, ihre dialektische Zauberformel verleugnet ihren Hegelschen Ursprung nicht, ist nicht frei von Mystik und empfängt ihre zwingende Gewalt nicht von ihrer angeblich irdischen Geburt. Ihre Ablehnung der Metaphysik hindert sie nicht daran, den Sozialismus den Ausdruck der absoluten Wahrheit, Vernunft und Gerechtigkeit zu nennen. Sie verfallen auch in den anderen „unheilbaren innern Widerspruch" des Hegelschen Systems, denn auch ihre dialektische Entwicklung bricht ab, ihre kommunistische Gesellschaftsordnung ist ein Endstadium, die Vernunftentwicklung kann sich alsdann nicht mehr überhöhen, das Zeitalter vollendeter Humanität schließt die Weltgeschichte ab.[6])

Die ganz und gar unkritizistische Haltung von Marx und Engels wird deutlich sichtbar in dem Positiven, das sie an die Stelle von Hegels metaphysischem Begriff einsetzen. Dieses Positive ist höchst fragwürdiger Art. Es ist die plumpe englische empirische Abbildtheorie. Die Gedanken und Begriffe sind die Abbilder der wirklichen Dinge. Denken und Bewußtsein sind Produkte des menschlichen Hirns, der Mensch selbst ist ein Naturprodukt, das sich in und mit seiner Umgebung entwickelt hat, darum entsprechen die Erzeugnisse des menschlichen Hirns dem übrigen Naturzusammenhang. Das Ideelle ist nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle. Das Experiment und die Industrie machten dem Kantschen Ding an sich ein Ende, sie erzeugten den Naturvorgang selbst. Die Begriffsdialektik ist selbst nur der bewußte Reflex der dialektischen Bewegung der wirklichen Welt. Das Hegelsche System ist nur ein nach Methode und Inhalt idealistisch auf den Kopf gestellter Materialismus.[7])

Es sieht so aus, als handle es sich in diesen Sätzen von Marx und Engels um einen handfesten, faustdicken Materialismus. Sie gebrauchen ja das Wort oft genug, daß man geneigt sein könnte, es zu glauben. In Wirklichkeit handelt es sich nicht um einen ernstzunehmenden philosophischen Materialismus, sondern um die sehr naive Ausdeutung der jedermann sattsam bekannten Abhängigkeit des Seelischen vom Stofflichen. Marx und Engels sind nie bis zur Tiefe der erkenntniskritischen Fragestellung des idealistischen Denkens vorgedrungen. Verständnislos standen sie den religiösen Mysterien des deutschen spekulativen Sinnes gegenüber. Instinktiv fühlten sie diesen nicht überbrückbaren Abstand. Darum eifern sie gegen alles Religiöse und urteilen, eine Auffassung, wo die Religion als der entscheidende Hebel der Weltgeschichte gilt, müsse schließlich auf reinen Mystizismus hinauslaufen. Vereinzelt nur sind einige besinnliche Aeußerungen, die Zweifel an der empirischen Abbildtheorie aussprechen. Niedergedrückt vom Anblick des proletarischen Elends, geblendet von den Triumphen der Naturwissenschaft, irregeführt von den Ver-

heißungen der mechanischen Naturauffassung wird ihre philosophische Besinnung betäubt.[8])

Das bekundet auch ihr sog. ökonomischer Materialismus, an dem ihr Hauptinteresse haftet. Er geht aus von der Gesetzlichkeit der wirtschaftlichen Vorgänge. Diese Gesetze des Wirtschaftslebens stehen dem einzelnen Produzenten und Austauschenden gegenüber als fremde, anfangs sogar unerkannte Mächte, deren Natur erst mühsam erforscht und ergründet werden muß. Diese ökonomischen Gesetze der Warenproduktion sind zunächst aufzufassen als reine, absolute, allgemeine Gesetze, die sich aber mit den verschiedenen Entwicklungsstufen und mit den verschiedenen wirtschaftlichen Funktionsgebieten modifizieren und in besondere Gesetze zerspalten. Das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion macht sich geltend mit elementarer Gewalt, in letzter Instanz in den Gewittern der periodischen Handelskrisen. Sie setzen sich durch als blindwirkende Naturgesetze. Die Produktionsverhältnisse sind notwendige, vom Willen der Menschen unabhängige Verhältnisse.[9])

Aus dieser ökonomischen Gesetzlichkeit leiten Marx und Engels weittragende Schlußreihen ab. Sie bauen ihre Lehre von den Ideologien auf ihr auf. Sie sprechen jeder Zeitepoche eine bestimmte ökonomische Struktur zu, die aus der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse gebildet wird. Aus dieser ökonomischen Struktur geht naturwüchsig die ganze kulturelle Welt hervor. Auf der realen Grundlage der ökonomischen Struktur erhebt sich der gesamte Ueberbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen, sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweisen eines jeden geschichtlichen Zeitabschnittes. Nicht die von allen realen Verhältnissen losgelösten Ideen sind die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Veränderungen. Die gesellschaftliche Ordnung ändert sich mit den Produktionsmethoden und Austauschformen. Diese Produktionsverhältnisse entsprechen einer bestimmten Entwicklungsstufe der materiellen Produktivkräfte. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Das gesellschaftliche Sein bestimmt das menschliche Bewußtsein. Der geschichtliche Fortschritt kommt zustande durch den Widerspruch zwischen den materiellen Produktivkräften und den Produktions- bzw. Eigentumsverhältnissen. Die altgewordenen Produktionsverhältnisse werden als Fesseln empfunden und darum gesprengt durch eine soziale Revolution. Mit der ökonomischen Grundlage verändert sich der ganze ungeheure Ueberbau langsamer oder rascher. Demnach ist bei jeder geschichtlichen Entwicklung zweierlei zu unterscheiden: 1. die materielle naturwissenschaftlich treu zu konstatierende Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und 2. die Umwälzung in den juristischen, politischen,

religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten. Gesellschaftsformationen wechseln erst mit dem natürlichen Absterben alter und dem natürlichen Wachstum neuer Produktivkräfte. Die Weltgeschichte kennt vier progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation: die asiatische, die antike, die feudale und die modern bürgerliche Produktionsweise. Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses und schließen die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab. Die im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Nach dieser geschichtlichen Auffassung ist das menschliche Wesen das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse und nicht eine abstrakte leere Gattungsallgemeinheit.[10])

Die gesamte Geschichte im Sinne von Marx und Engels ist aus den ökonomischen Bedingungen zu verstehen. Die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens, d. h. die Erzeugung der Lebensnotwendigkeiten und der Menschen selbst ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte. Die Bewegungsgesetze der geschichtlichen Entwicklung sind die Bewegungsgesetze der ökonomischen Interessen, die sich in den Klassenkämpfen äußern, die die treibende Kraft der modernen Geschichte sind. Geschichte ist Klassenkampf, entgegen den Lehren der bürgerlichen Oekonomie von der Identität der Interessen von Kapital und Arbeit, von der allgemeinen Harmonie und dem allgemeinen Volkswohlstand als Folge der freien Konkurrenz, die von den Tatsachen immer schlagender Lügen gestraft wurden. Die alte idealistische Geschichtsauffassung kannte keine auf materiellen Interessen beruhenden Klassenkämpfe, überhaupt keine materiellen Interessen. Die ihr gegensätzliche Geschichtsauffassung des modernen Sozialismus ist aufgebaut auf der Anschauung der entwickelten ökonomischen und politischen Verhältnisse Englands und Frankreichs, die der deutschen dialektischen Kritik unterworfen wurden.[11])

Die deutsche dialektische Kritik half Marx und Engels weiter, mit ihrer Hilfe bestimmten sie die Form der Bewegung aller, nicht nur der geschichtlichen Lebensprozesse. Dieselben dialektischen Bewegungsgesetze herrschen in der Natur, in der Geschichte und in der Entwicklung des menschlichen Denkens. Hegel hat sie zuerst, in umfassender Weise, aber in mystifizierter Form entwickelt. Sie müssen in ihrer ganzen Einfachheit und Allgemeingültigkeit erkannt werden. In diesem Zusammenhange verteidigt Engels sogar Hegels Naturphilosophie, die in gewissem Sinne Helmholtz und Gustav Kirchhoff überlegen sei bzw. vorgreife. Marx und Engels wollen Hegels

Dialektik verbessern, die mangelhaft sei, weil Hegel trotz seiner Universalität beschränkt war durch den notwendig begrenzten Umfang seiner eigenen Kenntnisse sowie der Kenntnisse und Anschauungen seiner Epoche und durch seine idealistische Auffassung. Die Verbesserung soll bestehen in der Vertauschung des Apriori mit einem Aposteriori, der Deduktion mit der Induktion. Die Bewegungsgesetze sind in Uebereinstimmung mit der Erfahrung abzuleiten aus der Natur- und Menschengeschichte und gelten nur solange, als sie durch diese bestätigt werden. Die dialektische Entwicklung ist eine durchaus dynamische Entwicklung. Das Substantielle ist nichts Dingliches, sondern etwas beständig Fluktuierendes. Es gibt eine fortschreitende unendliche Entwicklung. Ihre ruhelose Triebkraft ist der Widerspruch. Alle geschichtlichen Inhalte sind zeitliche Notwendigkeiten.[12])

Diese dialektische Entwicklung hat zugleich einen revolutionären Charakter. Marx und Engels erkennen den revolutionären Sinn des Wirklichkeitsbegriffes Hegels, der selbst ihn nicht sich zum Bewußtsein brachte. Der Satz von der Vernünftigkeit alles Wirklichen löst sich nach allen Regeln der Hegelschen Denkmethode auf in den andern: Alles was besteht ist wert, daß es zugrunde geht. Es gibt keine absolute Wahrheit und keinen vollkommenen Idealzustand der Menschheit, sondern nur vergängliche Stufen im endlosen Entwicklungsgang der menschlichen Gesellschaft vom Niedern zum Höhern. Der rationelle Kern der Hegelschen Dialektik in der mystischen Hülle ist kritisch und revolutionär, denn sie schließt in sich das Verständnis der Negation, des notwendigen Untergangs des Bestehenden. Revolutionär ist die Dialektik auch im Sinne der Gewalt, diese ist das Werkzeug, womit die gesellschaftliche Bewegung erstarrte, abgestorbene politische Formen zerbricht. Revolutionen sind die Krisen der dialektischen Entwicklung.[13])

Die positivistische Erkenntnis der gesellschaftlichen Bewegungsgesetze erlaubt die praktische Nutzanwendbarkeit derselben. Die Erkenntnis der gesellschaftlich wirksamen Kräfte ermöglicht ihre Einstellung in den Dienst menschlicher Zwecke. Sie können in den Händen der assoziierten Produzenten aus dämonischen Herrschern in willige Diener verwandelt werden. Der Sieg der Technologie, die jeden Produktionsprozeß auflöst in seine konstituierenden Elemente, bewirkt die bewußt planmäßige Anwendung der Naturwissenschaft in der Industrie wie auch in der Agrikultur.[14])

Marx und Engels stellen ihre materialistische Geschichtsauffassung in Gegensatz zum französisch-englischen Materialismus des 18. Jahrhunderts. Sie negieren dessen mechanische, ungeschichtliche, entwicklungslose Auffassung. Sie wissen sich eins mit der idealistischen Philosophie in der Ansicht von der Funktionierung alles Wirk-

lichen. Sie trennen sich von ihr durch die beabsichtigte Loslösung von der Metaphysik und durch die Hinwendung zum Positivismus. Ihre eigene Lehre soll nicht Philosophie sein, sondern „eine einfache Weltanschauung", die sich in den wirklichen Wissenschaften zu bewähren hat. Die Bewährung der Wissenschaft muß sich in der Lebenspraxis kundtun. Wenn diese so rationalisiert wird, daß sich alle Mysterien auflösen, so hat die Wissenschaft ihre Aufgabe gelöst. Die materialistische Geschichtsauffassung Marxens und Engels teilt mit dem französisch-englischen Materialismus des 18. Jahrhunderts die Auffassung von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, von der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, von dem Einflusse der äußeren Umstände auf den Menschen, von der hohen Bedeutung der Industrie, von der Berechtigung des Genusses. Diese Lehren sind die logische Basis des Kommunismus und des von ihm vertretenen realen Humanismus.[15])

Wie ist diese materialistische Geschichtsauffassung von Marx und Engels mit allen ihren Folgerungen zu beurteilen? Wiederum muß gesagt werden, daß Marx und Engels die streng wissenschaftlichen Beweise für ihre sehr weittragenden und sehr weit um sich greifenden Lehren schuldig geblieben sind. Alles, was sie zu sagen vermögen, bezeugt nicht mehr als die wirtschaftliche Bedingtheit des gesamten kulturellen Lebens. Dieser Nachweis ist ihr bleibendes Verdienst. Der Begriff der Bedingtheit ist gewiß zu unterscheiden von dem Begriff der kausalen Einwirkung. Darauf weisen die Neumarxisten mit Recht hin. Dennoch ist bei unvoreingenommener Auffassung der Grundlehren Marxens und Engels die Tatsache nicht hinwegzuwälzen, daß beide die wirtschaftliche Bedingtheit wie einen Kausalmechanismus rein natürlichen Geschehens bewerten. Ein rücksichtsloses Zuendedenken der Gedankenreihen von Marx drängt zur Aufhebung des Gegensatzpaares Natur und Kultur. Kultur ist hoch- und höchstentwickelte Natur. In den Begriff menschliche Natur werden alle Entwicklungstendenzen als Potenzen verlagert, die zur Bewegung kommen durch die niederen tierischen Bedürfnisse, deren fortlaufende sich verfeinernde Differenzierung die Produktivkräfte und deren Zusammenwirken umgestaltet und in höhere Bewußtseinsformen überführt. Die Wirtschaft ist ganz naturhafte Kultur. Darum ist sie ein naturwissenschaftliches Problem. Die ökonomischen Gesetze sind Naturgesetze. Gewiß hat dieser Satz methodologische Bedeutung, indem von einer Gleichsetzung der Wirtschaft mit der Natur keine Rede sein kann. Aber indem die Wirtschaft immer wieder mit dem menschlichen Bedürfnisleben in Beziehung gesetzt wird, greift doch die organische Natur nach ihrer triebhaften Seite in sie ein und gibt den bestimmenden Anstoß. Die Wirtschaft ist letzthin das Ergebnis menschlicher Naturkräfte im Sinne nicht vorwiegend geistiger

Potenzen. Marx und Engels stehen Darwin näher als sie selbst zuzugeben geneigt waren. Recht, Staat, Religion, Kunst, Philosophie haben nicht so viel Eigenes an sich, daß sie grundsätzlich von der die Wirtschaft erzeugenden Natur geschieden werden können. In allen wirken sich dieselben Kräfte aus, nur verschiedene Potenzen derselben. Wie die blinden Naturkräfte zur Bewußtheit und begrifflichen Erkenntnis gelangen, darüber schweigen Marx und Engels. Sie sagen nur, daß diese Bewußtheit einen ungewöhnlichen Klarheitsgrad erreicht, wenn innerhalb der verschieden potenzierten Kräfte Störungen, Disharmonien entstehen. Diese Dissonanzen haben ihren Ursprung im Naturhaften, im Stofflichen des Wirtschaftslebens. Diese dumpfen widerstreitenden Kräfte, die das Wirtschaftsleben gestalten, pflanzen sich fort in den Gesellschaftsformationen, die aus den Wirtschaftsformen heraus sich kristallisiert haben. Der Antagonismus der Naturkräfte kehrt wieder im Antagonismus des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens. Freilich nur, solange die Vorgeschichte dauert. Die Geschichte der Zukunftsgesellschaft, sofern es da noch eine Geschichte gibt, kennt ihn nicht mehr aus eigener Anschauung. Wie sich Marx und Engels die Aufhebung des Antagonismus rein naturwissenschaftlich erklären wollen, ist nicht zu ersehen. Das Spiel Marxens und Engels mit methodologischer und buchstäblicher Auffassung der Begriffe verdeckt nicht die Zuneigung zu letzterer. Marx und Engels denken folgerichtig, wenn sie den Menschen nur als Naturwesen und Produkt der Umgebung auffassen. Folgerichtig ist auch ihre materialistische Geschichtsauffassung. Sie sind stolz auf diese. Sie machen dem französischen und englischen Materialismus den Vorwurf, daß er unhistorisch sei. Sie erkennen unumwunden an, daß das Leben naturwissenschaftlich allein nicht erkannt werden kann. Die geschichtliche Betrachtung ist die notwendige Ergänzung. Marx und Engels haben lebenslänglich hochachtenswerte geschichtliche Studien getrieben. Nur daß diese Geschichte schematisierende, die Tatsachen umbiegende und vergröbernde Tendenzgeschichte war. Diese Tendenzgeschichte beschränkte sich ihrem Zweck gemäß auf die Wirtschaftsgeschichte. Das wiederum hatte zur Folge, daß gemäß der materialistischen Auffassung von der Wirtschaft das naturwissenschaftliche Gesetz zugleich geschichtliches Gesetz wurde. Also hörte die Geschichte auf Geschichte zu sein. Die geschichtliche Entwicklung war nichts anderes als eine Abart der naturwissenschaftlichen Entwicklung. Jede erkenntniskritische Prüfung des Entwicklungsbegriffes liegt Marx und Engels fern. Sie finden den naturwissenschaftlichen Antagonismus wieder in der Geschichte der Klassenkämpfe, die den ausschlaggebenden Inhalt aller Geschichte bilden sollen. Diese Auffassung treibt sie in einen schroffen Gegensatz zur klassischen Nationalökonomie. Deren naiv-

gläubige Auffassung von der Harmonie der an sich egoistischen ökonomischen Interessen ist ihnen ein Greuel. Ebenso unzulänglich wie dieser gutgläubige deistisch-rationalistische Weltplansgedanke erscheint ihnen die Weltenharmonie des deutschen Idealismus. Diese ist ihnen zu spiritualistisch. Der Idealismus wird der Wirtschaft nicht gerecht. Er redet nur von der metaphysisch-begrifflichen Entwicklung. Für die stofflichen Interessen des wirklichen fleischlichen Lebens hat er keinen eigenen Sinn. Auch in diesem Zusammenhange ist nicht erkenntlich, daß Marx und Engels in die Gesellschaftslehre Hegels eingedrungen sind. Sie selbst geben zu, daß England und Frankreich so stark auf sie wirkten, daß sie unter der Macht dieser Eindrücke ihre Lebensauffassung formten. Aber ebenso bekennen sie, daß sie diese Formung nicht ohne die Dialektik Hegels zustande gebracht hätten.

Freilich die Dialektik Hegels ging unter ihren Händen doch verloren.[16]) Sie büßte ein ihren apriorischen Ursprung, ihre in sich begründete Geistigkeit, ihre unausschöpfbare mystische Tiefe. Sie vergröberte sich zum naturwissenschaftlichen Antagonismus mit allen seinen Spielarten. Es bleibt übrig ein naturwissenschaftlicher Entwicklungsgedanke und eine aufklärerische Fortschrittsidee. Diese Dialektik hat nicht nur einen methodologischen Sinn. Bei Marx und Engels fallen auch Denkgesetze und Seinsgesetze zusammen, die Denkgesetze sind die bewußte Spiegelung der für sich bestehenden Seinsgesetze, die Dialektik ist das Universalgesetz der Natur und alles Lebens. Diese dialektische Entwicklung hat freilich ihre mystische Umhüllung nicht ganz abgestreift, sie schillert zuweilen in nichtgewollter metaphysischer Beleuchtung, weil die metaphysikfeindliche materialistische Geschichtsauffassung die Metaphysik nicht überwunden hat, vielmehr metaphysiklose Metaphysik ist, die ganz verdunkelt erscheint, weil Marx und Engels mit vollem Bewußtsein den metaphysischen Apparat ganz in den Hintergrund schoben, ohne aber verhindern zu können, daß er im geheimen weiterwirkt und die ganze gesellschaftliche und kulturelle Maschinerie in Bewegung setzt in der Weise der sich selbst bewegenden Idee und nicht zum wenigsten die Wirtschaft selbst vorwärts schiebt, deren widerspruchswälzender Aufstieg ohne diese mysteriöse Hilfe unerklärlich bleibt, da sie als primäre Ideologie den Einfluß aller übrigen Ideologien selbstbewußt von sich abweist. Auch Marxens und Engels dialektische Weltbewegung dient dem Triumph der Vernunft. Aber bezeichnend wiederum für sie ist, worin sie das Triumphierende der Vernunft erblicken: in der zerstörenden, auflösenden, niederreißenden Tätigkeit derselben, nicht in deren erhaltender und aufbauender Funktion. Der revolutionären Vernunft galt ihr Beifall. Sie hatten scharfe Augen für diese von Hegel selbst nicht deutlich gesehene Seite der dialek-

tischen Bewegung, dieses Hegelsche tollere sagte ihnen zu, geringer bewerteten sie das Hegelsche conservare, das Ueberzeitliche der zeitlichen, geschichtlich gewordenen Vernunft, die Stetigkeit und Kontinuität aller Vernunftentwicklung. Uebersehen hatten sie es nicht, denn so roh faßten sie die Revolution nicht auf, daß diese alles restlos zugrunde richtet. Ihr Zukunftskommunismus bedient sich der ganzen Maschinerie des Kapitalismus, nur die Umstellung ist das Neue. Diese Umstellung soll auch durch die Gewalt vorbereitet und durchgeführt werden. Diese geschichtlichen Explosionen stehen nach Marx und Engels im Einklang mit der dialektischen Bewegung. Hegel hatte die Revolutionen nicht ausreichend befriedigend begründet. Marx und Engels setzen ihre Hoffnung bezüglich der Revolutionierung alles Lebens in ihrem Sinne nicht zuletzt auf die schier unbegrenzten Erfolge der Technik. Diese spricht nach ihrer Auffassung für die Richtigkeit ihrer Lehre. Es schien ihnen so, als sei es möglich, das Lebensganze in Form eines mathematisch genau festgelegten Mechanismus darzustellen. Marx und Engels erkannten richtig die fortschreitende Positivierung der Wissenschaften, deren sich verselbständigende Loslösung von der Philosophie. Wenn sich Marx und Engels in Gegensatz stellten zum Mechanismus des französich-englischen Materialismus, so übersahen sie, daß ihre eigene Lehre durch die Beiseiteschiebung des Geistig-Ideellen sich ihm wieder näherte. Marx und Engels erkennen an, daß die funktionale Seite des Lebens in ihrer zentralen Bedeutung erst der deutsche Idealismus erkannte. Auch dafür hatten sie ein richtiges Organ, zu sehen, daß die idealistische Erkenntniskritik und Metaphysik der begriffliche Ausdruck sehr praktischer Lebensinteressen war. Kant hatte vom Primat der praktischen Vernunft geredet und mit dem Worte praktisch einen unglücklichen Ausdruck gewählt. Marx und Engels gebrauchen das Wort praktisch im Alltagssinne und wenden es so an zur Bewertung der Erkenntnis. Sie finden Unterstützung in der aufklärerischen Lebenswertung, die sie richtig im französisch-englischen Materialismus entdecken. Und aufklärerisch allein vermögen sie auch den Humanismus zu verstehen. Mensch sein bedeutet für sie zunächst wirtschaftlich selbständig sein und alles Leben in berechnende Nützlichkeitsinteressen auflösen. Wenn Marx und Engels trotzdem der Aufklärung und dem flachen Rationalismus den Krieg erklären, so richtet sich ihr Angriff gegen die unzulängliche Sentimentalität, gegen den idyllischen Geist, gegen die mangelnde oder nicht ausreichende revolutionäre Kraft derselben.[17]) Die Kritik, die der Klassizismus und Idealismus an der Aufklärung übten, färbte auch auf sie ab. Sie erkannten, daß deren Macht vor dem schweren Geschütz des deutschen Idealismus die Waffen strecken mußte und daß man den überlegenen Gegner sich zum

Bundesgenossen machen müsse, um der eigenen Sache zum Siege zu verhelfen.

Diese Bundesbrüderschaft zwischen Marx und Engels einerseits und den deutschen Idealisten andererseits war aber eine sehr lockere. Tatsächlich handelt es sich um einen Abfall. Was Marx und Engels lehrten, war weder Idealismus noch Materialismus, sondern ein unphilosophisches, eklektisches, aus heterogenen Elementen zusammengesetztes Gebilde. Es war auch kein Empirismus. Die Erfahrung wurde vergewaltigt zugunsten praktischer Tendenzen. Marx und Engels sahen nur einen Ausschnitt der realen Wirklichkeit innerhalb des Gebietes, das sie sich als ihr Spezialgebiet erwählt hatten. Es wäre verdienstvoll gewesen, wenn sie sich in dem Sinne zu Hegels Spekulationen in Gegensatz gestellt hätten, daß sie versuchten, Wirtschaft und Gesellschaft auf einer sauberen Erfahrungsgrundlage aufzubauen. Dieser ernsthafte Versuch hätte sie zu ganz anderen Ergebnissen hindrängen müssen. Andererseits, wenn sie an ihren revolutionären kommunistischen Absichten festhalten wollten und diese gestützt hätten allein durch das von ihnen vergötterte wirtschaftliche Wirkliche, dessen unvergleichliche Massenzugkraft gewiß nicht zu unterschätzen ist, so wäre ihr Gedankengebäude sehr schnell zusammengefallen und hätte nie und nimmer ohne den Glorienschein der im Menschenwesen wurzelnden Ideen für so viele, am wenigsten für die großen Massen, den Schein einer uneinnehmbaren Burg um sich verbreiten können. Es ist sehr wichtig für das Verständnis des Marxismus, sich diesen Tatbestand zu vergegenwärtigen. Nur so wird verständlich, warum der Marxismus beim Idealismus Anleihen machen mußte und wieso seine welterobernde Macht gerade auf diesen Anleihen beruhte. Marx und Engels hatten ein ganz richtiges Gefühl für diesen Sachverhalt, wenn sie dem außerdeutschen Sozialismus vorwarfen, ihm mangele der Durchgang durch den deutschen Idealismus. Wider ihren Willen behielten sie recht, wenn sie die deutsche Arbeiterbewegung die Erbin der deutschen klassischen Philosophie nannten,[18]) tatsächlich verdankte diese ihr edleres Sinngefüge dem deutschen Idealismus. Engels sagt einmal: Die Ironie der Weltgeschichte ist unergründlich.[19]) Es ist hinzuzufügen: auch die Ironie des Marxismus, wenn auch im andern Sinne. Es ist eine heitere Ironie, daß sich die angeblich materialistische Sozialdemokratie in ihrer Feindschaft gegen alle Ideologien zur Macht der Ideen, vornehmlich der wirtschaftlichen Ideologie bekennt und weit mehr von ihnen geknechtet wird als der oft sehr skeptische Bourgeois. Wenn Engels einmal feststellt, daß der Idealismus nicht gleichbedeutend ist mit der Verfolgung idealer Ziele, dem Glauben an sittliche Ideale und an den Fortschritt, dem Einfluß der Gedanken, Willensbestimmungen, der idealen Mächte,[20]) so ist dies gewiß in-

soweit richtig, daß sittlicher Idealismus nicht gleich ist erkenntnistheoretischem Idealismus; nur wird von Engels übersehen, daß die sittlichen Gegebenheiten ihre am meisten befriedigende theoretische Begründung in einer nicht materialistischen, vielmehr idealistischen Weltansicht finden. Der Glaube an die Freiheit, an den Fortschritt, an die Humanität, an eine harmonische Weltordnung, an eine dialektische Entwicklung des Geistes, alle diese Ideen, die Marx und Engels fortgesetzt lobpreisen, haben ihre tiefsinnigste Begründung vom deutschen metaphysischen Idealismus erhalten. Diesen lernten Marx und Engels in seiner reifsten begrifflichen Form kennen, die alle bisherigen gedanklichen Gestaltungen übergipfelte. Sie sind Hegel nie losgeworden, obwohl sie sich frühzeitig offiziell von ihm lossagten. Was philosophisch ist in ihrer Lehre, das ist Hegelisch; was nicht Hegelisch ist, ist nicht philosophisch. In diesem Sinne ist der Marxismus deutscher Idealismus und nicht französisch-englischer Materialismus. Ohne Hegel und den deutschen Idealismus hätte der Marxismus seinen Siegeszug nicht antreten können. Die abstrakten Spekulationen mußten freilich für die breiten Schichten in aufklärerische Verflachung herabgezerrt werden. Diese Zerstörungsarbeit erleichterte der aus inneren Gründen einsetzende Zerfall der metaphysischen Systeme, ferner der Einfluß Frankreichs und Englands und die mechanische Naturauffassung der Zeit. Dieses sehr bunte internationale Gemisch auseinanderstrebender Gedankenreihen, zusammengerafft zu einem scheinbar geschlossenen System durch einen begriffsgewaltigen rationalistischen Geist, eingekleidet in eine revolutionär agitatorische Sprache, erklärt die ungeheure Massenwirkung des Marxismus.

Wenn dieser wiederholt erklärte, er wolle den auf dem Kopfe stehenden Hegel wieder auf die Füße stellen, so hatte das eine sehr ernste Bedeutung. Der metaphysische Spiritualismus hatte sich trotz seines meist eingehüllten unbezweifelbar reichen empirischen Gehalts zur Erfahrung feindlich eingestellt. Auch im Stofflichen und Stofflichsten interessierte ihn nicht dieses, sondern das hindurchschimmernde Geistige. Die schwere stoffliche Gebundenheit alles Lebens löste sich für ihn auf in selbstgewollte Schranken der geistigen Entwicklung. Weder die Alltagserfahrung, noch die naturwissenschaftliche und geschichtliche Erkenntnis konnten mit dieser Auffassung den Tatsachen gerecht werden. Ganz hilflos stand ihr der Mensch des Werklebens gegenüber. Der theoretische Geist mußte umkehren, sich auf sich selbst besinnen und sich verjüngen durch die Rückkehr zur Natur, zu den Gegebenheiten der Erfahrung, durch deren kritische begriffliche Bearbeitung, und sich vorsichtig tastend vorwärtsbewegen zu den Zeichen einer überpersönlichen Ganzheitsordnung. Es war notwendig, daß die Lebensinhalte, die einen jeden

Menschen Tag für Tag erfüllen, einmal von der Peripherie in das Zentrum der philosophischen Betrachtung gerückt wurden. Wollte der deutsche Idealismus sich behaupten, so mußte er zunächst einmal vom Schauplatz zurücktreten, seinem Gegner das Feld räumen und sich von ihm belehren lassen, welche Aufgaben er nicht oder unzureichend gelöst hatte. Und so ist es wirklich so, daß der Marxismus der umgekehrte Hegelianismus wurde. Er war Hegelianismus, Geist von seinem Geist, indem auch er von einem großen Zentrum aus das ganze Leben zu packen und es in seiner natürlichen und geschichtlichen Entwicklung dialektisch zu begreifen versuchte. Es war ein notwendiger Versuch, der, mochte er auch von Anfang an zu einem gefahrvollen Irrtum verurteilt sein, den Weg bereiten mußte zu einem segensreichen Läuterungsprozeß des Idealismus.

Daß dessen Ideen auch im anderen Sinne einer bedeutungsvollen Berichtigung bedurften, gerade das lehrte der Marxismus. Der philosophische Idealismus hatte sich bisher an eine dünne geistige Oberschicht gewendet. Zwar sprach er fortgesetzt von der Menschheit. Aber die seine Worte hörten und in die Tat umsetzten, das waren geistige Aristokraten, eine verschwindend kleine Minderheit, reife Männer und Frauen, die stark genug waren, um diese Ideen nach ihrem geistigen Gehalt zu erfassen und nach ihnen das Leben zu gestalten. Wenn nun aber diese Worte hinüberschallten zu einem neu sich bildenden Stand, der die großen kettentragenden Massen in sich vereinigte, wenn diese die Worte von der hohen und höchsten Bestimmung des Menschen schlechthin auch auf sich bezogen, wenn bei diesen die Erkenntnis dämmerte des schmerzenden Widerspruches zwischen ihrem Sklavenlos und den höchsten Menschheitsideen, dann mußte die Stunde kommen, da die Ideen zerschellten am Widerstand des nicht zubereiteten geistigen Nährbodens. Der Marxismus war eine Probe auf das Exempel. Gierig griff er die idealistischen Verheißungen auf und trug sie in die schmutztriefenden Niederungen des Lebens. Konnte ein jeder Mensch wirklich das werden, was der Idealismus versprach? War das eines jeden Menschen Bestimmung? Jede entwicklungspsychologische Besinnung, schon jede sinnende Lebenserfahrung sprach voll und ganz dagegen. Der Irrtum des Marxismus war der Irrtum des Idealismus. Eine Revision des Marxismus fordert eine Revision des deutschen Idealismus. Die feindlichen Brüder Marxismus und Idealismus sind zufolge ihrer legitimen Bruderschaft sehr wohl der Versöhnung zugänglich, wenn einer dem andern entgegenkommt. Das Problem der Masse bedarf einer Lösung und läßt sich nicht beiseiteschieben, denn die Masse hat nicht nur einmal Geschichte gemacht. Und das Problem des Individuums blieb auch ungelöst sowohl durch den Idealismus wie durch den Marxismus, der auch in diesem Falle der allzugelehrige Schüler jenes

war und nur das Gattungs- und Gesellschaftswesen Mensch kannte und kennen wollte. Eine restlose Ueberwindung des Marxismus ist nur möglich durch eine neue geistige Einstellung. Wir stehen mitten in dieser Krisis. Die Philosophie der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart arbeitet von den verschiedensten Standpunkten aus an einer Neuorientierung. Mittels sicherer Forschungsergebnisse höchstentwickelter Erfahrungswissenschaften werden die Ordnungsbegriffe erarbeitet, die den Zusammenhalt des Lebensganzen verständlich machen. Das Suchen nach dem objektiven Geiste Hegels mit Hilfe moderner Forschungsmethoden ist lebendig geworden, und ein Neuidealismus ist erstanden, der fleischlicher, stofflicher, erdgebundener ist als jener der klassischen Zeit und zugleich wahrer. Diese Wahrheit der Erdennähe mußte er erkaufen unter Einbuße der sittlichen Schwungkraft jener großen Zeit und sich begnügen mit einer zaghaft skeptischen Bejahung, mit einer mit mehr Weltklugheit arbeitenden Beherrschung der Tatsachenwelt. Der umgekehrte Hegelianismus des Marxismus hat das geschichtliche Verdienst, zu seinem Teil den spekulativen Idealismus in den positivistischen Idealismus umgeformt zu haben.

Nach dieser Darstellung der geschichtsphilosophischen Grundlegung ergibt sich, daß die Gesellschaftslehre von Marx und Engels eine streng wissenschaftliche Begründung entbehrt, daß sie gleichwohl den Anspruch erhebt, das Gesellschaftsganze in einer Grundlage von breiterer Tragfläche und sicherer Tragkraft verwurzeln zu können als der Hegels zuzusprechen wäre, daß dieser Versuch von Marx und Engels in bewußtem Gegensatz zu Hegel und doch mit dem philosophischen Rüstzeug Hegels unternommen wurde, und daß mit dem für jede kritische Einstellung unhaltbaren Materialismus auch die Grundpfeiler der Gesellschaftslehre von Marx und Engels zusammenstürzen, daß aber aus den Bruchstücken der zusammengefallenen Marxischen Gesellschaftsanschauung für eine neu aufzubauende Gesellschaftswissenschaft wertvolle Bestandteile gewonnen werden können.

18. Der Hegelianismus des Gesellschaftsbegriffes Marxens und Engels.

Wir verstehen einen Menschen erst dann, wenn wir vom Edelsten seines Seins uns leiten lassen. Dessen müssen wir uns erinnern bei der Beurteilung von Männern, deren Charakterbild in der Geschichte schwankt, von der Parteien Gunst und Haß verwirrt. In das Zentrum ihres Wesens dringen wir nur vor, wenn wir deren Begrifflichkeit erfassen können, wenn es gelingt, deren Gedanken, Worte und Taten aus ihrer logischen Struktur abzuleiten. Denker

mit einem hochentwickelten Rationalismus im Sinne von Hegel, Marx und Engels, die Begriff und Dasein so innig verketten, daß dieses nur die Erfüllung jenes ist, die mit oder gegen ihren Willen den Begriff auf den Thron der platonischen Idee erheben, fordern zu ihrem Verständnis den Durchbruch zu ihren Wurzelbegriffen. Marx und Engels sträubten sich gegen Hegels Ontologie, sie gaben sich den Anschein, als Antipoden vom Dasein zum Begriff emporzusteigen, und doch blieben sie Ideologen im Stile ihres Lehrmeisters Hegel. Gerade diese ungewollte, bewußtermaßen bekämpfte Abhängigkeit bekundet ihr unaufhebbares Gelähmtsein durch den Hegelschen Bannkreis. Ihr Gesellschaftsbegriff hat gleichwie der Gesellschaftsbegriff Hegels seinen Ursprung in einem metaphysischen Vernunftbegriff. An diesem Befund ändert ihr Leugnen nichts. Woher nehmen Marx und Engels die Gewißheit von der notwendigen Verknüpfung der Begriffe Vernunft und Dasein, die sie fortgesetzt postulieren? Das idealistische Denken beherrscht sie so, daß sie sich gar nicht von ihm befreien können, sie merken gar nicht, wie sehr sie ihm unterliegen. Freilich indem dieser Hegelsche Vernunftbegriff seines Wurzelreichs entzogen und in einen andern ihm wesensfremden Nährboden verpflanzt wird, sinkt er herab zu dem entwurzelten Schattendasein eines Begriffs des aufklärerischen metaphysiklosen Rationalismus.

Dasselbe Schicksal hat ihr Wirklichkeitsbegriff, der ebenfalls ihrem Gesellschaftsbegriff übergeordnet ist. Wie Hegel sehen auch Marx und Engels nur das als konkrete Wirklichkeit an oder als Wirklichkeit im wahrhaftigen Sinne, was vernünftig ist. Diese konkrete Wirklichkeit schillert in die Transzendenz hinüber wie die Vernunft. An beiden Begriffen wie an allen von ihnen abgeleiteten Begriffen im Sinne von Marx und Engels haftet viel mehr Erdengeruch als an den analogen Begriffen Hegels, die alles Irdische in das Absolute eintauchen. Das Wirkliche soll gleich sein dem Vernünftigen, aber dieses Vernünftige hat bei Marx und Engels das Aussehen einer biologischen Zweckmäßigkeit, die aus dem natürlichen Untergang nicht lebensfähiger gesellschaftlicher Verhältnisse sich bildet. Zugleich aber ist dieses Wirkliche und Vernünftige der Ursprung aller geistigen und sittlichen Werte, hat also trotz seiner empirischen, metaphysikfernen Beheimatung metaphysische Zeugungskraft. So ist der Gesellschaftsbegriff Marxens und Engels kein metaphysikfreies Gebilde und dem Hegels verwandter als es scheint. Wenn sie dieser Gesellschaft, diesem Wirklichen, diesem Vernünftigen ein materialistisches Mäntelchen umhängen, so ist dieses aus Veraltetem so grob zusammengeflickt, daß es das durch dieses hindurchschimmernde lebensfähigere Geistige nicht zu überdecken vermag.

Die Gesellschaft, die Marx und Engels schauen, ist gleichwie die Gesellschaft Hegels eine Idee. Sie sind alle drei Ideologen, es ist heitere Ironie, daß jene beiden Ideologen mit blindem Eifer die Ideologien verfolgen. Was ist eine Idee? Im Sinne Hegels die Einheit des Begriffs und der Objektivität, die zu ihrem eigenen Begriffe gekommene Objektivität. Marx und Engels wollen eine Gesellschaft, deren Begriff und Dasein sich decken. Ihre Gesellschaft ist eine Idee. Aber eine unreine, unvollkommene, brüchige Idee. Ihre Gesellschaft, auch ihre kapitalistische, ist ein Wunschbild. Nirgends finden sie die Gesellschaft, das gesellschaftliche Dasein, das ihrem Begriff entspricht. Sie können auch nicht wahrscheinlich machen, daß es jemals eine Gesellschaft geben wird, die sich mit ihrem Begriffe deckt. So richtet sich ihr Spott über die Ideologien gegen sie selbst. Und der Metaphysiker Hegel lächelt über sie. Er ist ein viel reinerer Empiriker als jene, seine Gesellschaft ist bei weitem weniger Konstruktion, wirklichkeits-, erfahrungsgegebener und das Daseins eines Begriffes, der tiefeingewurzelt und festverankert ist innerhalb der Begriffsreihe des absoluten Geistes. Hegels Gesellschaft ist im Sinne der Erfahrung eine werdende überpersönliche Ganzheit, die auf eine ruhende vollendete überpersönliche Ganzheit hinweist. Die Gesellschaft von Marx und Engels ist eine gegen alle Erfahrung werdende überpersönliche Vielheit, die frei, allein von ihrer eigenen Bewegung getragen, im leeren Raum umherschwebt und in einer vollendeten unpersönlichen Einerleiheit zur Ruhe kommt.

Und diese Gesellschaftsidee von Marx und Engels entnimmt zum Zwecke ihrer Konstituierung der Vernunft und der in der Wirklichkeit sich objektivierenden Vernunft ihr Edelstes, die Freiheit. Wiederum handeln Marx und Engels scheinbar ganz im Sinne ihres großen Meisters. Die Jünger wie der Meister bewerten die Entwicklung innerhalb des aufreibenden Daseinskampfes der Gesellschaft als eine die Menschheit erlösende Freiheitsbewegung. Diese Freiheitsbewegung ist dennoch im Sinne von Marx und Engels eine ganz andere als die im Sinne Hegels, muß eine ganz andere sein, weil sie von einer andern Vernunft abstammt, von einer sehr irdischen, nicht absoluten, wenn auch das Irdische überhöhenden Vernunft. In dem Freiheitsbegriffe von Marx und Engels schwingen verschiedenartige Imponderabilien mit. Aus ihm schallt der leidenschaftliche Freiheitsruf des Ghettojuden, der nach Emanzipation, nach Sprengung aller gesellschaftlicher Banden verlangt. In ihm klingt der Aufschrei des gefesselten Proletariers. Mit diesen wilden Klängen mischen sich die selbstgefälligen Freiheitsrufe der englischen und französischen Manchestermänner. Wohltuendere Stimmen gesellen sich hinzu, die aus den teils naiven, teils sentimen-

talischen Freiheitsliedern der Aufklärung hinzukommen. Die edelsten Töne aber klingen hinein aus der Sphärenmusik der idealistischen Freiheit. Diese sehr unreine Mischung grell dissonierender Klänge ist die Freiheit von Marx und des von ihm beherrschten Engels. Freiheit in diesem Sinne ist zunächst und vor allem wirtschaftliche Selbständigkeit, freie, ungehemmte wirtschaftliche Bewegung, freilich nicht im Sinne der französischen Menschenrechte und der englischen Freihandelspolitik, nicht zu egoistischen Zwecken, sondern im kommunistischen Geiste. Diese Freiheit macht den Menschen zum Menschen, dieser ist auf Freiheit angelegt. Diese Freiheit soll sich auswachsen zur geistigen und sittlichen Freiheit und die Kulturwelt aufbauen. Die Gesellschaft, in der sich diese Freiheit verwirklicht, ist nicht die Gesellschaft Hegels, ist gar keine wirkliche Gesellschaft, sondern eine utopische kommunistische Wirtschaftsgemeinschaft naiver Aufklärungsmenschen, die sich nicht scheuen, von den Früchten der überwundenen, von ihnen gehaßten Wirtschafts- und Gesellschaftsepochen zu zehren. Dennoch ist diese freiheitstrunkene Gesellschaft nicht ohne den Beistand Hegels entstanden; sie kann es wagen, sich den Anschein zu geben, als sei sie allein das echte Abbild des sich wiedergefundenen revolutionären Hegel.

Weil aber diese Gesellschaft Vernunft, vernünftige Wirklichkeit, Freiheit sein und werden will, darum erhebt sie den Anspruch, auch eine sittliche Lebensgemeinschaft zu sein. Hegels Auffassung der gesellschaftlichen Bewegung als werdender objektiver Sittlichkeit machen sich auch Marx und Engels zu eigen. Aber sie halten nicht durch. Der Gedanke mit seiner Bejahung kontinuierlicher, stetiger Entwicklung ist ihnen zu unpersönlich, zu wenig revolutionär. Sie gefallen sich weit mehr in der Rolle anklagender Moralprediger, die beständig vom Höhenstandort ihrer theoretischen Besinnung herunterfallen. Mit schwerem Geschütz rüsten sie einen Feldzug gegen die Klassenmoral und kämpfen für das Friedensreich eines demokratisierten aufklärerischen Moralismus. Eine undifferenzierte, farblose kommunistische Sittlichkeit wird Ausdruck edelster Menschlichkeit. Diese Sittlichkeit selbst ist nicht aus dem Geiste geboren, dem das Daseinsrecht nur beiläufig zugesprochen wird, sie ist das Ergebnis einer natürlichen Entwicklung, die Begleiterscheinung sehr realer Vorgänge, sie gestaltet nicht, sie wird gestaltet. Das ist nicht Hegelsche Sittlichkeit, die der begriffliche Ausdruck vorhandener metaphysisch begründeter Ganzheitsordnungen ist, sondern die Sittlichkeit überwundener anthropomorpher Auffassungen, die mit schulmeisterlichen Eingriffen das gegebene Weltganze verbessern wollen.

Freilich wird dieses grobe Verfahren verfeinert und zuweilen zum Stillstand gebracht durch die Anerkennung der dialektischen

Entwicklung, der jenes korrigierende Tun an sich gänzlich widerspricht, auch als förderndes Moment wenig helfen kann. Die Vernunft, die Marx und Engels in die Gesellschaft einführen, ist nicht die entwicklungs- und geschichtslose des Rationalismus, sondern die dialektische Vernunft Hegels. Diese dialektische Bewegung ist anerkanntermaßen das Hegelischste der Marxischen Gesellschaft. Diese hat mit der Hegels das gemeinsam, daß alle ihre Lebenserscheinungen von einer überindividuellen Eigengesetzlichkeit beherrscht werden. Der Gegensatz von dem, was ist und von dem, was erst sein soll, fällt. Alle Entwicklung ist ein Geschehen von unabänderlicher Notwendigkeit. Aber die überindividuelle Eigengesetzlichkeit, die Marx und Engels in das vergesellschaftete Leben verlegen, ist nicht in logischen Kategorien eines transzendenten absoluten Geistes begründet, der der Träger alles Lebens ist und in ihm sich selbst darstellt, sondern nur die begriffliche Abstraktion der Zusammenhänge eines ganz diesseitigen geschichtlichen Tatsachenablaufs. Indem die Präexistenz der Idee geleugnet wird, sinkt die dialektische Entwicklung zu etwas nur Zeitgewordenem herab. Aber nicht nur das. Indem die Selbständigkeit des Geistigen ganz zurückgedrängt wird, indem die Vernunft aufhört, sehende Vernunft zu sein, erblindet auch die Dialektik. Blinde Gesetze bleiben übrig. Geschichte wird Naturwissenschaft. Dialektik wird naturwissenschaftlicher Antagonismus. Dialektik wird brauchbar zur wirtschaftlichen Nutzanwendung. Hingegen ihre revolutionäre Verjüngungs- und Veredelungskraft, an der Marx und Engels soviel Freude haben, wird bei genauerem Zusehen lahmgelegt und unverständlich. Wie können blinde Gesetze ein Idealreich aufrichten? Marx und Engels kommen auch hier trotz heißen Bemühens nicht los von Hegel. Gegen ihren Willen sind sie unfähig, die rein empirische Betrachtungsweise einzelwissenschaftlicher Forschung auszuüben. Immer wieder werden sie durch Hegel dazu gedrängt, ohne es zu sehen und einzugestehen, die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Entwicklung aufzufassen als etwas, was mehr ist als Abstraktion, sie als Ausdruck unsichtbarer Mächte, einer von überzeitlichen Gesetzen bestimmten Geistigkeit zu bewerten. Es ist ein heiteres Schauspiel, zu beobachten, wie Marx und Engels fortgesetzt von Hegel fortlaufen und ihm dabei immer wieder in die Arme rennen. Freilich hat diese tiefgehende Abhängigkeit auch eine ernste Seite. Eine völlige Ueberwindung des Marxismus zwingt zur Nachprüfung der Hegelschen Dialektik, zur Scheidung des von der Erfahrung bestätigten Gehalts von dem vor einem kritischen Bewußtsein nicht zu Recht bestehenden Teilinhalt. Die starre Gesetzlichkeit der Hegelschen Dialektik erleichterte Marx den Uebergang zur naturwissenschaftlichen Gesetzlichkeit.

Die Auswicklung der dialektischen Vernunft, die als Vernunft anzuerkennen Marx nicht den Mut hatte, macht alles Wirkliche, macht die Gesellschaft, entscheidet das Daseinsrecht alles Gewordenen, bestimmt, was gut und was recht ist. Die Gesellschaft ist für Marx und Engels gleichwie für Hegel auch eine Rechtsgemeinschaft. Wo sich gesellschaftliche Verhältnisse gestalten, da entwickeln sich auch rechtliche Ordnungen. Gesellschaftliche Verhältnisse, rechtliche Ordnungen sind innigst verwachsen mit den jeweiligen Wirtschaftsformen. Das geschichtliche Gewordensein des Rechts genügt für sich allein nicht. Der Vernunftgehalt des Rechts rechtfertigt es. Danach richtet sich die Billigung oder Mißbilligung des Gewohnheitsrechts. Ist es gutzuheißen, so muß es auch die offizielle Gesetzesform annehmen. Bis hierher gehen Marx und Engels in den Bahnen Hegels. Sie entfernen sich erst von ihm, wenn sie die Abhängigkeit des Rechts von der Wirtschaft ausnutzen zur Anklage gegen die kapitalistischen Rechts-, insonderheit Eigentumsordnungen und zur Verteidigung des kommunistischen Rechts. Dieses Sichentfernen ist teils ein berechtigtes Weiterdenken Hegels, teils ein die Tatsachenwelt mißachtendes Sich-in-Gegensatz-stellen zu Hegel. Marx und Engels haben gewiß das hocheinzuschätzende Verdienst, daß sie in viel höherem Maße als Hegel auf die unlösbare Verkettung von Wirtschaft und Recht ihr forschendes Studium lenkten, daß sie forderten, die Rechtsverhältnisse mit der Geistigkeit der jeweilig herrschenden Wirtschaftsformen in Einklang zu bringen. Es war folgerichtig, wenn sie diese Forderung auf die kommunistische Gesellschaft übertrugen. Es war eine abirrende Inkonsequenz, wenn sie die kapitalistischen Rechtsgesetze vom kommunistischen Standpunkte aus beurteilten.

Die kommunistische Gesellschaft ist für Marx und Engels die Idealgesellschaft, in der die vernünftige Wirklichkeit sich vollendet, in der die Freiheit sich allseitig entfaltet, in der die wahrhaftige Sittlichkeit und das richtige Recht das Tun der Menschen regeln, in der die Demokratisierung des weltbürgerlichen Humanismus die breitesten Schichten erfaßt, in der sich alle Gegensätze harmonisch lösen. Marx und Engels rücken mit dieser Auffassung weit ab von Hegel. Dennoch begleitet sie Hegel auch in diese Utopie hinein. Er hatte sie gelehrt, daß die Gesellschaft auf dem Wege zum Idealreich, das er Staat nannte, ist. Warum sollte sie kraft ihrer innern Gesetzlichkeit nicht diesen Idealzustand aus sich erzeugen und in sich selbst darstellen? Sprach nicht die Erfahrung jeden Tag von dem Ineinander-Verschlungensein von Gesellschaft und Staat? War der Staat der Erfahrung nicht teilhaftig der Unvollkommenheiten der Gesellschaft? Hatte Hegel erklärt, wie aus der Gesellschaft der Idealstaat hervorwächst? Glaubte nicht auch Hegel an ein

ideales harmonisches Leben? War es für die theoretische Haltung nicht widerspruchsfreier, den Staat in der Gesellschaft aufgehen und dieser den Weg zu ihrer eigenen Verklärung selbst finden zu lassen? Dem widersprach nicht das Zugeständnis, daß die unvollkommene Gesellschaft den unvollkommenen Staat nicht entbehren kann. Warum sollte sich der idealistische Lebensglaube nicht in mathematische Gewißheit umwandeln lassen, wenn im Bunde mit der klassischen Nationalökonomie und dem wissenschaftlichen Sozialismus der Nachweis gewagt wurde, daß mittels Umwertung der ganz realen Lebensgrundlagen die Gesellschaft das werden kann oder gar muß, was sie werden soll, so daß der Staat sich überflüssig erweist? Auch diese Abhängigkeit von Hegel weist hin auf die Notwendigkeit einer Nachprüfung der Hegelschen Staatslehre, deren Metaphysik zurückzudrängen ist bis zu den hypothetischen Zugeständnissen eines kritischen Bewußtseins zugunsten eines möglichst erschöpfenden Nachweises des vielverzweigten sozialen Gefüges des empirischen Staates. Diese Nachprüfung wird rückwirkend zu einer Korrektur des Marxismus zwingen.

Diese Totalansicht wird zugleich den Anteil der Wirtschaft in Gesellschaft und Staat im Einklang mit der Erfahrung begrenzen. Der wirtschaftliche Mensch ist für Marx und Engels gleichwie für Hegel der gesellschaftliche Mensch, in dem sich die Freiheit, die Sittlichkeit, das Recht der vernünftigen Wirklichkeit darstellt. Mit der Wirtschaft entwickeln sich die andern Inhalte der Gesellschaft. Das wirtschaftliche Interesse herrscht vor. Marx und Engels glauben auch in dieser Frage Hegels Gedanken weiter treiben zu können. Sie erheben den Teil zum Ganzen. Die Wirtschaft ist für sie Alles. Was außer ihr in der Gesellschaft noch da ist, das ist nur verfeinerte Oekonomie. Das „Reich der ewigen Zwecke" geht in ihr zugrunde. Die Vernunft schrumpft zusammen zu der Zweckgerichtetheit des anpassungsfähigen Organismus. Marx und Engels unterschätzen die Komplexität der Wirtschaft, in welcher Ideologie alle übrigen Ideologien gleichzeitig gestaltend tätig sind. Diese Verirrung verschuldet der deutsche Idealismus nur insofern, als sein Spiritualismus eine materialistisch gerichtete Reaktion und die Verkennung bzw. unzureichende Einschätzung der Wirtschaft eine der realen und kulturellen Bedeutung derselben entsprechende Einordnung dieser in die Wertreihe veranlassen mußte.

Das Postulat des Primats der Wirtschaft glaubten Marx und Engels durch eine Analyse des Kapitalismus stützen zu können. Sie versuchten nachzuweisen, daß die bestehende Gesellschaft ganz und gar, auch in ihren höhern Lebensformen von kapitalistischen Interessen beherrscht wird, daß diese deren Sinn restlos aufdecken. Sie wollen das wahre Wesen der bürgerlichen Gesellschaft entblößen.

Was Hegel über diese gesagt hatte, das entbehrte die genaue Erkenntnis der realen Grundlage, die ökonomische Struktur selbst war nicht der Gegenstand seiner Forschung. Hegel ging von der metaphysischen Idee, vom absoluten Geiste aus. Marx und Engels hatten natürlich Recht, wenn sie sich zu einer solchen fernsichtigen Betrachtungsweise in Gegensatz stellten, wenn sie als den nächstliegenden und zuverlässigsten Weg den der empirischen Forschungsmethode erstrebten, welche die Zusammenhänge der Gegebenheiten der Gesellschaft möglichst in Form unabänderlicher Gesetze zu begreifen sich abmüht. Ihre ganze wissenschaftliche Energie verwenden sie auf die geschichtliche und systematische Erfassung des Kapitals, das sie als den ökonomischen Zentralwert der gegenwärtigen Gesellschaft ansehen. Sie untersuchen, wie dieser zusammengesetzte Wert zeitlich geworden ist, aus welchen ökonomischen Elementarwerten er sich zusammensetzt, wie er organisch wächst, wie er sich spaltet, wie er Verbindungen eingeht und in einem schier unermeßlichen Kreislauf alle ökonomischen Einzelwerte in sich einsaugt. Das ist eine ganz groß angelegte politische Oekonomie, welche die klassische Nationalökonomie bewußt vollenden will. Aber auch Hegel hat seinen Anteil. Nicht nur daß er die dialektische Methode übermittelte, deren starre Funktionalität Marx und Engels sehr zu statten kam. Hegel verbarg sich auch hinter dem Arbeiterhorizont von Marx und Engels, denn das edlere Sinngefüge dieses Arbeiters war der Hegelsche bürgerliche Mensch, der sich durch seine wirtschaftliche Tätigkeit zur Freiheit höherer Geistigkeit emporarbeitet, der jedes Hindernis auf dem Wege zu diesem Ziele zu überwinden sich berufen fühlt. Der Kapitalbegriff von Marx und Engels ist nicht denkbar ohne den Freiheitsbegriff Hegels. Darum muß dieser Begriff korrigiert werden, wenn die marxistische Deutung des Kapitals aufgehoben werden soll. Marx und Hegel waren in dem rationalistischen Wahn befangen, jeder könne soweit reif und mündig werden, daß er mit wissenschaftlicher Selbsterkenntnis selbst seine Stellung innerhalb der Gesellschaft bestimmt.

Marx und Engels erheben darum den Lohnarbeiter in den Lichtkreis idealistischen Menschentums. Die Ketten seiner viehischen Natur müssen fallen. Der Kapitalismus schaufelt sich selbst sein Grab. Die Gesellschaft wandelt sich um in das Reich Gottes, in das Reich des heiligen Humanus, wo es keine Klassen, keine trennenden Unterschiede gibt, wo in einem jeden die wahrhaftige Menschlichkeit sich darstellt. Das Proletariat hat eine heilige Mission zu erfüllen. Es hat sich bewußt in den Dienst der gesellschaftlichen Menschwerdung zu stellen. Diese Gedanken von Marx und Engels stehen unter dem Einflusse des entwicklungsfremden, unpsychologischen Rationalismus und Idealismus, der die verwandten

geistigen Welten des Klassizismus, der Aufklärung, des Humanismus und der idealistischen Philosophie gestaltete. Wohl hatten die Denker von Lessing bis Hegel reichlich viel über Entwicklung gesprochen. Aber es war eine aus der Idee heraus, aus einer das Leben verklärenden, jedoch auch stark verkürzenden Idee heraus logistisch konstruierte Entwicklung, die von einer lebenswahren ganzheitlichen Betrachtung sich bis zur Weltfremdheit entfernte. Marx und Engels, die so ganz an das erdenduftende Leben heranwollen, werden durch diese idealistische Geisteswelle in höhere Regionen erhoben und verirren sich, verfehlen ihr Ziel. Hegel hatte der begrifflichen Entwicklung in seiner panlogizistischen Dialektik die vollendetste Form gegeben und durch diese Marx und Engels aufs tiefste beeinflußt. Auch deren Lehre vom Proletariat steht unter dieser Einwirkung. Ihre Aufhebung fordert gleichermaßen eine Zurückführung der idealistischen Lebensauffassung auf die von einem kritischen und psychologisch eingestellten Bewußtsein anzuerkennenden Tatsachenbestände.

Wie stark Hegel und der deutsche Idealismus auf Marx und Engels einwirkten, das geht auch daraus hervor, daß diese sich der Lehre vom Edelmenschentum nicht entziehen konnten, nachdem sie sich in grauenerregender Weise davon überzeugt hatten, daß Millionen von Menschen durch ihre viehische Arbeit täglich zu einem tierischen Dasein herabgezerrt werden. Hegel hatte gelehrt, daß die Arbeit zu höherer Menschlichkeit emporführt. Er hatte wohl erkannt, daß die ständischen Unterschiede wesentlich bedingt sind durch die Verschiedenheit der Arbeitsformen und -inhalte, daß diese die Geistigkeit eines jeden schwerwiegend beeinflussen. Aber seine Philosophie der Arbeit hinterließ den Eindruck, als ob jeder, wenn auch auf seine Weise, mit einer gewissen ausgleichenden sozialen Gerechtigkeit durch seine gesellschaftliche Berufstätigkeit zu einer edleren Lebensgestaltung gelange. Hegels Augen sahen eine Gesellschaft vor sich, deren Wirtschaftsleben wohl zu Spannungen hindrängte, aber noch nicht durch diese schwer erschüttert wurde. Ganz anders sah die ökonomische Welt aus, welche die Spätgeborenen Marx und Engels mit internationalem Weitblick schauten. Ihre Lebenserfahrung zwang sie zu einer Korrektur der Hegelschen Philosophie der Arbeit. Sie stimmten Hegel und der klassischen Nationalökonomie zu, daß allein die Arbeit die ökonomischen und kulturellen Werte erzeuge, wobei sie freilich nur die rein wirtschaftliche Arbeit im Auge hatten. Diese Auffassung hatte für sie revolutionäre Bedeutung. Sie folgerten aus ihr, daß ein jeder Anspruch habe auf den vollen Ertrag seiner Arbeit und daß darum die Mehrwertsarbeit ein gesellschaftliches Verbrechen sei und daß demnach eine völlige Umgruppierung innerhalb des Arbeitsmechanis-

mus erfolgen müsse. Nur die Arbeit im Geiste des Kommunismus wäre das, was sie sein soll. Sie setzt voraus die Aufhebung der verhängnisvollen kapitalistischen Arbeitsteilung. Ihre Durchführung hat zur Folge die Gesellschaft als sittliche Vernunftgemeinschaft. Indem sich Marx und Engels zu einer utopischen Konstruktion flüchteten, versuchten sie das Evangelium von der alleinseligmachenden Arbeit zu retten unter Preisgabe ihrer Einsicht in die höchstdifferenzierten Arbeitsprozesse. Sie waren auf dem richtigen Wege, solange sie die Wirklichkeit befragten, ob jede berufliche Tätigkeit einem jeden zur autonomen Selbständigwerdung verhelfe. Sie verließen den Boden der Erfahrung, als sie aus ihren unbefriedigenden Ergebnissen folgerten, es könne und müsse die Wirklichkeit umgestürzt werden, damit jeder zur wahrhaftigen Menschlichkeit sich finde. Sie irrten zwiefach. Wirtschaftliche Freiheit setzten sie gleich mit geistiger und sittlicher Freiheit. Sie übersahen, daß von jedem Standort aus nur eine Teilheit des Lebens sich darbietet, die aber die Totalität des Lebens in sich begreift. Sie verkannten, daß das Zentrum des Lebens in uns, nicht außer uns ist; daß auch der niedrigste Tagelöhner es in sich finden kann. Der deutsche Idealismus hatte nicht mit hinreichendem Nachdruck die Begrenztheit der Wirklichkeitsformen der Freiheit dargestellt. Marx und Engels verfielen dieser Schwäche der idealistischen Freiheitslehre zum Opfer. Auch in ihrer Philosophie der Arbeit.

Diese falsche Einstellung bestimmt weiter die individualistische Begründung der Gesellschaft durch Marx und Engels. Deren Gesellschaftslehre ist in Wirklichkeit eine Entindividualisierung der Gesellschaft.[1]) Diese ist alles, und der einzelne als solcher ist nichts oder nur Zahl. Wenn die Gesellschaft im Sinne des Kommunismus eine Idealgemeinde geworden ist, dann ähnelt einer dem andern bis zur Verwechselung. Wohl haben die Individuen auch dann zum Zwecke ihrer Vermenschlichung an sich selbst zu arbeiten, aber es spielen sich in ihnen allen im wesentlichen dieselben Bildungsprozesse ab; sie sind immer nur Gattung, nicht Einzelwesen. Die individuellen Gerichtetheiten bleiben unbeachtet und unbewertet. Auch in diesem Falle stehen Marx und Engels unter dem leitenden Einflusse der idealistischen Philosophie. Diese, insonderheit die Hegels, wurde dem Individuum nicht gerecht. Es wurde verdrängt durch das Absolute und das Objektive, und von diesen überindividuellen Seinsformen nur als Moment der Beschränkung und als Durchgangspunkt zur Geltung gebracht. In Marx und Engels kehrte diese entindividualisierte Welt in vergröberter Form wieder.

Auch Hegel hatte von dem Individuum nur als Gattungswesen gesprochen, wenn er es nach seinem gesellschaftlichen Dasein kennzeichnete als ein von selbstsüchtigen Interessen bewegtes Leben, das

freilich zum Zwecke seiner Selbstbehauptung auch auf andere Rücksicht nehmen muß und im Grunde seines Wesens darauf angelegt ist, über sich selbst hinauszugehen. Ein egoistisches und ein altruistisches Prinzip hatte er auf diese Weise der Gesellschaft zugrunde gelegt. Marx und Engels überbieten diese Auffassung Hegels in doppeltem Sinne. Zum ersten stellten sie dar, in welchen gigantischen Ausmaßen die Selbstsucht sich in den zusammengeballten Gesellschaftsklassen auswirkt. Zum andern schieben sie den Gedanken in den Vordergrund, daß durch das Gesetz der Verblendung der sich abschließenden herrschenden Klassen die Selbstsucht naturnotwendig in den kommunistischen Altruismus umschlägt. Sie behalten die Grundlegung der Gesellschaft im Sinne Hegels bei, sie geben dem altruistischen Prinzip eine über Hegel hinausgehende soziologische Begründung und Bewertung, sie erfassen die funktionale Bedeutung des Gegensatzpaares egoistisch und altruistisch, aber sie verfallen in eine kommunistische Deutung der zwei Grundprinzipien. Der eigennützige Wirtschaftsmensch zaubert die ganze Kulturwelt aus seinen Gebeinen, die aber in der kapitalistischen Gesellschaft nur selbstsüchtigen Zwecken dient und erst im kommunistischen Zeitalter ihre veredelnden Wirkungen auf alle ausübt. Und gerade hier in dieser Utopie begegnen sich Marx und Engels wieder mit Hegel. Er hatte die Ueberwindung des Egoismus und den Sieg des Altruismus in den Staat verlegt und war durch seinen dialektischen Panlogismus unausweichlich dazu gedrängt worden. Marx und Engels standen viel zu sehr unter staatsfeindlichen Einflüssen, als daß sie die Gesellschaft in die Hegelsche Idealgemeinschaft einlaufen lassen konnten, sie fanden einen Ersatz im kommunistischen Weltreich. Immer wieder war es die sozialistisch-kommunistisch umgedeutete idealistische Vernunft, die das Denken von Marx und Engels bestimmte und die Hegelschen Gesellschaftsprinzipien im veränderten Sinne auffaßte. Sie führte sie auch über die Grenzen der bürgerlichen Gesellschaft hinaus zur menschlichen Gesellschaft, sie leitete sie zur Erkenntnis der soziologischen Grundtypen, sie ermöglichte es ihnen, der Gesellschaft die zentrale Stellung innerhalb des menschlichen Gemeinschaftslebens einzuräumen.

Die Ideengemeinschaft zwischen Marxismus und deutschem Idealismus ist eine Tatsache. Aber der Marxismus zehrte mehr von den Schwächen des deutschen Idealismus als von seiner Stärke. Diese Erkenntnis weist den Weg zur Versöhnung des Marxismus mit dem Idealismus, von der das Schicksal des deutschen Volkes mitbestimmt wird. Der Marxismus schwächte sich selbst, stellte sich selbst von Anfang an auf eine unhaltbare Grundlage, indem er die unangreifbaren erkenntniskritischen Tatsachen der idealistischen Philosophie fallen ließ. Indem sich Marx und Engels die unabänderliche gesetz-

mäßige Notwendigkeit des sozialen Geschehens nicht im Sinne einer immanenten Teleologie einer irgendwie gearteten absoluten Geistigkeit dachten, ließen sie den ganzen Lebensprozeß der Gesellschaft auf die Stufe eines mechanischen Naturgeschehens herabsinken. Sie versperrten sich damit den Zugang in die Tiefen der Hegelschen Weltvergeistigung und Weltversittlichung. Weil ihnen der mystische Sinn des germanisch-christlichen Denkens fehlte, darum vermochten sie nicht die höchsten und edelsten Menschheitswerte in einer im Apriorischen liegenden Einheit zu verwurzeln. Entseelt, entgeistet, entgottet erschien das zur Natur herabgesunkene Dasein, ebenbürtig der Welt, die das Denken des 17. und 18. Jahrhunderts aufgebaut hatte, in welche Vorstellungsweise Marx und Engels trotz Hegel zurückzufallen Gefahr liefen. Alle Erscheinungen des rein geistigen und sittlichen Lebens, das nach Hegels Ansicht der Herzschlag des ganzen Menschendaseins ist, schieben Marx und Engels als untergeordnete ideologiche Faktoren beiseite.

Nachdem das deutsche Denken unter französischem und englischem Einfluß durch die materialistische Lebensauffassung hindurchgegangen ist, nachdem es die wohltätige Schule des naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Positivismus durchlaufen hat, nachdem es unter einer sehr schmerzensreichen politischen Erfahrung zu leiden hatte, die es die revolutionären Kräfte der kapitalistischen Wirtschaftsordnung erkennen lehrte, die Marx und Engels mit staunenswerter Voraussicht begriffen hatten, während sie Hegels klarheitstrahlender begrifflicher Vernunft, in der auch schlummernder Weltgeist ruhte, noch nicht sichtbar wurden,[2]) nachdem an es selbst die schwersten wirtschaftspolitischen Kämpfe heranschlugen, die alle übrigen menschlichen Angelegenheiten aufs tiefste beeinflußten und in den Hintergrund schoben, die machtvolle Staaten zertrümmerten und andere bedenklich erschütterten, nachdem in einer fast einhundertjährigen Entwicklung alles das geschehen ist, ist das deutsche Denken nunmehr gerüstet, auf sehr breiter Erfahrungsgrundlage in erkenntniskritischem Geiste die monistische Forschungsmethode des Hegelianismus und Marxismus wieder aufzunehmen, eine ganzheitliche Lebensauffassung zu begründen, welche die unaufhebbaren schöpferischen sittlichen Energien des deutschen Idealismus versöhnt mit den erdgebundenen, verstofflichten Daseinsformen alles Lebens. Nur auf diesem Wege ist eine befriedigende Klärung der tiefernsten Lebensfragen des Marxismus möglich, nur so können der deutsche Staat und die deutsche Gesellschaft aus der Zerrissenheit heraus zu machtvoller Geschlossenheit sich durcharbeiten.

Der deutsche Zusammenbruch ist geistesgeschichtlich begründet. Scheinbar spricht er für den Sieg des Marxismus. Scheinbar hat die Geschichte das Urteil gesprochen über das Unzulängliche des Macht-

staates und über die Notwendigkeit des Rechts- und Vernunftstaates, scheinbar hat sie Marx recht gegeben, von dem Mehring sagt: „Marx war ganz der Hegelianer, der im Staate die verkörperte Sittlichkeit und Vernunft sah; eben deshalb aber verherrlichte er nicht den bestehenden Staat, sondern wies nach, wie wenig dieser Staat mit dem philosophischen Staatsideal zu tun hatte. Er machte bitteren Ernst mit dem historischen Prinzip Hegels, mit dem Prinzip der fortschreitenden Entwicklung."[3]) In Wirklichkeit liegt die Sache anders. Die Geschichte hat wieder einmal ihr Urteil gesprochen über jede rationalistisch konstruierte Form der Gesellschaft und des Staates, sie hat recht deutlich zu verstehen gegeben, daß es sich bei diesen beiden Lebensgemeinschaften um unendlich differenzierte Lebensganzheiten handelt, deren Dasein äußerst gefährdet ist, wenn die außerordentlich mannigfaltigen Gleichgewichtsstörungen einen solchen Spannungsgrad erreicht haben, daß nur eine gewaltsame Lösung erfolgen kann. Insofern ist die Frage über das Verhältnis Hegels zu Marx und Engels eine theoretische Zukunftsfrage von weittragender praktischer Bedeutung. Marx und Engels entfernten sich in ihrer Gesamtanschauung trotz ihrer größeren Raum- und Zeitnähe im einzelnen weiter von der Wirklichkeit als Hegel. Die Gesellschaft jener hat bis heute ihre Lebensfähigkeit nicht erwiesen. Die Geschichte hat bisher ihr Zustandekommen verhindert. Der sozialistische Teil der kapitalistischen Gesellschaft, der den Kommunismus von Marx und Engels verwirklichen will, zehrt von den kulturellen Lebensinhalten der Gesellschaft, deren Untergang er herbeiwünscht. Für die Lebensfähigkeit des herrschenden Proletariats ist trotz aller politischen Erfolge der geschichtliche Beweis noch nicht erbracht. Das Marxistische Gesellschaftsideal als das letzte Ziel der Menschheitsentwicklung anzusehen, kann einem kritischen Denken nicht zugemutet werden. Marx und Engels schwächten die Logik ihres Systems, wo sie sich bewußt oder unbewußt in grundsätzlichen Gegensatz zu Hegel stellten, sie verengten in unzurechtfertigender Weise die umfassende Weite der Hegelschen Gesellschaftsbetrachtung. Nicht einmal das wirtschaftliche Leben würdigten sie im vollen Umfange und in allen seinen Bezogenheiten, wenn sie den Industriearbeiter zum Typus des automatischen Wirtschaftsmenschen machten, wenn sie kapitalistische Produktion und sinnvolle Gesellschaftsordnung zu Gegensätzen erhoben, wenn sie das System des Erwerbs und des Besitzes für die ganze gesellschaftliche Wirklichkeit ausgaben.

Und dennoch ist die Hegelsche Philosophie dem Marxismus Dank schuldig. Als das deutsche Geistesleben sich von Hegel abwandte und von ihm wie von „einem toten Hunde" redete, da war es der Marxistische Sozialismus, der grundlegende Gedanken Hegels, wenn auch in entstellter Form, im deutschen Bewußtsein wach er-

hielt, bis das philosophische Denken aus innern Gründen gezwungen wurde, zu Hegel zurückzukehren. Wenn diese Rückkehr nichts anderes bedeuten kann als die schöpferische Besinnung auf die universelle synthetische Lebenseinheit, auf den objektiven Geist und die objektive Sittlichkeit, auf die werdenden und auf die in sich ruhenden überpersönlichen Ganzheitsordnungen und auf die in diesen lagernden Gesetzlichkeiten im Sinne Hegels, so gebührt Marx und Engels das bleibende geistesgeschichtliche Verdienst, daß sie durch ihren Anti-Hegelschen Hegelianismus das irdische Gesicht der Hegelschen Philosophie deutlich sichtbar machten und erwogen, ob es seinem himmlischen Antlitz entspräche. Marx und Engels waren neben einigen gleichgesinnten Zeitgenossen die Ersten, die durch eine schöpferische Kritik Hegels den überzeitlichen Gehalt aus der auch aus der Zeit geborenen Philosophie Hegels herausarbeiten halfen. Das Geistesleben der Gegenwart ist nicht geschichtlich erklärbar ohne Hegel und ohne Marx. Der Marxismus ist nicht ein Bruch innerhalb der europäischen Kulturentwicklung, sondern organisch aus ihr hervorgewachsen; er wird nicht überwunden, indem man seine Widersprüche aufdeckt, sondern indem man seine richtigen Erkenntnisse von seinen Irrtümern loslöst.

IV. Teil:

Die geschichtliche Fortbildung des Gesellschaftsbegriffes Hegels

durch

Ferdinand Lassalle

1. Der soziologische Interessenkreis Lassalles.

Ferdinand Lassalle ist in viel geringerem Maße als Marx und Engels ein Theoretiker der Gesellschaftswissenschaft. Er hat noch weit weniger als diese eine in sich geschlossene, systematische Gesellschaftslehre hinterlassen. Ein sozial gestimmter Interessenkreis war ihm von Anfang an eigen. Seine sozialen Interessen, soweit sie ihm nicht selbständiger Gegenstand der Betrachtung werden, lauern im Hintergrunde aller seiner Werke. Diese versteckten und gelegentlichen Ansichten über die Gesellschaft müssen zu einer Zusammenschau vereinigt und auf ihre Einstimmigkeit und geschichtliche Einstellung hin geprüft werden. Lassalles wissenschaftliches Denken hat zwei umfangreiche Werke geschaffen über Heraklit und das System der erworbenen Rechte. Das erste philologisch-philosophische Werk enthält eine Bezogenheit zur Gesellschaftsauffassung in der Lassalle-Hegelschen Deutung des Heraklitischen Grundprinzips. Das System der erworbenen Rechte ist eine gelehrte Untersuchung über das begriffliche Verhältnis von Recht und Gesellschaft. Die politischen Gelegenheitsschriften Lassalles kommen in größere Nähe der sozialen Frage. Es kann sich im folgenden nur darum handeln, inwieweit Lassalle zur gedanklichen Fortbildung des Hegelschen Gesellschaftsbegriffes beigetragen hat.

2. Lassalles Abhängigkeit von Hegel und Marx.

Lassalles Gesellschaftsbegriff muß sich innigst an den Hegels und Marxens anschließen, weil Lassalle zeitlebens der Schüler beider war. Wohl ist ihm Selbständigkeit und Tiefgründigkeit des Denkens zuzusprechen, nicht aber schöpferische Eingebung. Er kommt nicht los von Hegel und Marx. Beide streiten sich in ihm. Seine Gesellschaftslehre ist darum noch unausgeglichener als die von Marx und Engels. Marx entnimmt er die soziologischen Fragestellungen, bei denen er nur bisweilen auf Hegel selbst zurückgreift, aber für die Zwecke der begrifflichen Formung ruft er immer Hegel zu Hilfe. Lassalles Eigenes besteht darin, daß er einzelne grundlegende Ansichten der Gesellschaftsauffassung von Hegel, Marx und Engels ver-

tieft, ergänzt und konkretisiert und die schwierige Sprache der Marxischen Theorie in eine leichter verständliche, hinreißende Rede übersetzt. Lassalle gönnt sich nicht die Muße, seine Theorie ausreifen zu lassen, vorzeitig ist er in geschäftigem Tun auf deren Verwirklichung bedacht. Da er selbst nicht eine geschlossene Darstellung seiner persönlichen Auffassungen hinterlassen hat, so ist schwer einwandfrei zu entscheiden, wieweit er der Lehre von Marx und Engels folgte. Wichtig ist für diese Entscheidung, daß Lassalle weit inniger als Marx und Engels mit Hegel verwachsen blieb, wobei inniger zugleich soviel wie unfreier bedeutet. Lassalle war in viel höherem Grade als Marx und Engels ein philosophischer Denker im schulmäßigen Sinne. Der Materialismus Marxens und Engels tritt bei Lassalle in den Hintergrund. Einmal weil er geistig zu fein organisiert war. Zum andern weil ihm die ökonomische Theorie fehlte. Zum dritten weil sein vorwärtsdrängendes Gerichtetsein auf unverzügliche Umformung der gesellschaftlichen und staatlichen Wirklichkeit diese letzten Ausläufer der Theorie als belanglos auf die Seite schob. Durch die politischen Instinkte eines praktischen Politikers wurde sein Sinn weit mehr auf das Nächstliegende gelenkt und zu der Frage gedrängt, auf welchem Wege die Gegebenheiten der zeitgeschichtlichen Wirklichkeit möglichst rasch der revolutionären Reifung entgegengeführt werden könnten. Marx und Engels suchten eine Antwort auf dieselbe Frage; ihre abweichenden Entscheidungen veranlaßten den Bruch mit Lassalle. Dieser hatte mit jenen das sittliche Pathos gemeinsam, das ihren Revolutionsrufen den Wohlklang verlieh. Gemeinsam war ihnen ferner das formale Rüstzeug für die begriffliche Gestaltung ihrer revolutionären Gedanken, weil sie es alle drei der Philosophie Hegels entlehnt hatten. Die Briefe des jungen Lassalle reden die Sprache Hegels. Lassalle wird einmal von seinem Freunde Arnold Mendelssohn der eingeborene Sohn Vater Hegels genannt. Lassalles bisher unveröffentlichte früheste philosophische Schrift handelt von den Grundzügen zu einer Charakteristik der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung der Hegelschen Philosophie. Lassalle beruft sich in seinen Werken oft auf Hegel. Er nennt dessen Philosophie die Quintessenz aller Wissenschaftlichkeit. Er bezeichnet Hegel als den größeren Nachfolger Fichtes, den wiederum er mit verdächtig freigebigem Lobe feiert.[1])

3. Lassalles soziologische Nutzanwendung der idealistischen Philosophie.

Lassalle war ebensowenig wie Marx und Engels ein reiner Theoretiker der Gesellschaftswissenschaft. Er will letzthin nicht die Gesellschaft begreifen, sondern politisch gestalten. Zu diesem Zwecke

holt er in Uebereinstimmung mit Marx und Engels aus dem Klassizismus und der idealistischen Philosophie alle die Gedanken heraus, die sich revolutionär für die Neubegründung der Gesellschaft deuten lassen. So tiefgehend die philosophische Spekulation Lassalles auch ist, insonderheit in seinen Hauptwerken, so tiefbohrend er sich in Hegel, in dessen „Logik" hineinarbeitet, so ist doch unverkennbar, daß seine theoretische Haltung von Anfang an sehr wirklichkeitsnahen praktischen Interessen dient. Wenn er die ideologische Einstellung nicht aufgegeben und den materialistischen Sündenfall von sich ferngehalten hat, wenn er sich zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus verstand, so geschah es, weil er einen Ersatz brauchte für etwas sehr Wichtiges, was Marx und Engels vor ihm voraushatten; das war die selbständige nationalökonomische Grundlegung. Weil diese ihm fehlte, lag ihm der ökonomische Materialismus ferner und darum auch flüchtete er in den Himmel des ideologischen Bewußtseins, und insofern macht seine Gesellschaftslehre im Vergleich zu der von Marx und Engels einen fast spiritualistischen Eindruck, zumal für den, der seine letzten Absichten, die nicht selten hinter seinen Worten sich verstecken, nicht sieht.

4. Lassalles dynamischer Subjektivismus als soziologische Grundlegung.

Lassalle will als echter Hegelschüler aus dem Wesen des Geistes die gesellschaftliche Bewegung ableiten. Er will nachweisen, daß vor allem das deutsche Denken die wahre Natur des Geistes erkannte und dadurch die Revolution vorbereitete. In Uebereinstimmung mit Marx und Engels sieht er das bleibende Verdienst der idealistischen Philosophie in der Funktionierung der Erkenntnis, in der Ueberhöhung des Subjekts über das Objekt. In mehreren umfangreichen Briefen gibt Lassalle eine Geschichte der Idee der Subjektivität, die das treibende Rad in der ganzen neuen Geschichte ist. In Uebereinstimmung mit Hegel spricht er den asiatischen Völkern das Prinzip der freien Subjektivität ab. Bei den Griechen trat der Begriff der Subjektivität des Geistes zum ersten Mal in die Welt der Geschichte und in der ersten Form. Das Christentum kennzeichnet das Prinzip der absoluten Berechtigung aller Persönlichkeit, in der sich zunächst die jenseits gerichtete religiöse Subjektivität darstellt, gebunden an den substantiellen Geist der christlichen Religion, während bei den Griechen die freie Subjektivität an den bestimmten substantiellen Volksgeist gefesselt war. Das christliche Prinzip wird am verständnisvollsten von den germanischen Nationen aufgefaßt, weil deren durchgreifendster Charakterzug die absolute Innerlichkeit, die Sub-

jektivität ist. Im christlichen Mittelalter schlägt das höchste Insichsein des Geistes, das innerlichste Prinzip der subjektiven Vollendung um zur Natürlichkeit der Geschlechtsfolge, als die Zugehörigkeit zum erblichen Adel die Teilnahme am Staatsleben entscheidet. Mit dem allmählichen Wachstum des Gewerbestandes lehnt sich die unendlich freie Innerlichkeit auf gegen die starre Dingheit und Aeußerlichkeit der Kasten und Standesunterschiede. Die französische Revolution ergreift das strikte Gegenteil der Idee der realen Erfülltheit des Subjekts durch den substantiellen Geist, indem sie das Prinzip der absoluten Berechtigung der abstrakten, inhaltsleeren, substanzlosen Persönlichkeit aufstellt. Die logische Folgerung des Begriffs der abstrakten Ichheit ist das System der freien Konkurrenz, die Geist- und Ideallosigkeit des Materialismus mit seiner realen Unabhängigkeit und Bindung des Besitzes. Die Persönlichkeit wirft sich weg an das rein Stoffliche. Das ist die völlige Selbstentäußerung des Geistes an die totale Aeußerlichkeit, an die Dingheit. Im Kommunismus wird die freie unendliche Subjektivität wieder in ihre ewigen, unveränderlichen Rechte eingesetzt. Er erlöst das freie Subjekt aus den Banden der toten Objektivität, er erkennt seine absolute Berechtigung, er vindiziert das Eigentum dem Subjekte, eben weil es Subjekt ist, aber er anerkennt auch die Wahrheit und Berechtigung jener objektiven Sphäre, des Eigentums, das zur Devise und Parole erhoben wird.[1])

In der Geschichte der Subjektivität spricht Lassalle dem deutschen Idealismus und Klassizismus eine bedeutungsvolle Rolle zu. Kant zerbrach die Selbständigkeit und Gegenständlichkeit, die der objektiven Außenwelt im Empirismus zukam und ließ dem Subjekt nur das eigene Selbst als Inhalt des Auffassens schauen. Kant ist der Vollender der Aufklärung, die die zum Bewußtsein gekommene Ueberlegenheit des Subjekts über die Welt seiner Ueberlieferungen ist. Als den vollendeten Ausdruck der Aufklärung preist Lassalle das Denken Friedrichs des Großen und Lessings, die gegen die versteinerten Formen sich erhoben und das 18. Jahrhundert aus seiner Erstarrung befreiten. Lessing wird von Lassalle als Vorläufer Hegels gewürdigt. Hegelisch war in Lessing, in dem weltlichen Luther, die entwickelte innere Gewißheit verständigen Denkens, sodann der Drang, das Prinzip der lebendigen Präsenz des Selbstbewußtseins und seiner treibenden Innerlichkeit zum Durchbruch zu bringen in allen Adern der geistigen Welt, ferner sein Kampf gegen alle Positionen der geistigen Welt, gegen den flachen Rationalismus und die Aufklärungswirtschaft in der Theologie, weiter seine Auffassung der Freiheit, die nichts anderes bedeutet als die Realisierung des substantiellen menschheitlichen Begriffs und schließlich seine Auffassung von der Geschichte, die ihm die Selbstentwicklung des Geistes ist,

der seine eigene innere Selbstentwicklung, sein eigenes Streben sich zum Bewußtsein bringen will, der mit der Gültigkeit des Objektiv-Aeußerlichen gebrochen hat und in der Lebendigkeit seines innern Entwicklungsprozesses sein Wesen zu haben weiß und das Selbstbewußtsein zum Schöpfer dieser Welt erhebt. Lassalle bewertet die Aufklärung und den Kantischen Kritizismus als den Weg zu Fichte, Schelling und Hegel. In Fichte sieht er den unmittelbaren Wegbereiter Hegels. Fichte baute die objektive Welt wieder auf aus der reinen Innerlichkeit des Ich, dem reinen Denken, aus den Trümmern der wesenlosen Erscheinung, in die sie die Kantische Philosophie zerschlug. Nur dieser dynamische Subjektivismus kann die kapitalistische Gesellschaft zertrümmern und eine neue Gesellschaft aufbauen. Seine Feindschaft gegen das herrschsüchtige Objekt, gegen die personenknechtende Sache, seine Freude an der Schöpfungskraft des lebendigen Menschen: Das sind die Kräfte, welche die Zukunft bestimmen. Und diese Auffassung der wahren Geistesnatur ist eine Großtat des deutschen Denkens. Lassalle betont noch schärfer als Marx und Engels, daß ohne den deutschen Geist die neue Gesellschaft nicht entstehen wird. Die Lösung der sozialen Frage ist die Zukunftsmission des deutschen Volkes. Die Geschichte Deutschlands ist für Lassalle nur verständlich, wenn er sie deutet als die schmerzensreiche Zeugung des metaphysischen Denkens, das von der innersten Gedankengrundlage aus die Wirklichkeit aufbaut, sie durch die Innerlichkeit des Geistes immer tiefer und intensiver bewältigt, das eine immer innigere Versöhnung des Geistes und der realen Welt anstrebt und die spröde Selbstigkeit und Gegenständlichkeit der objektiven Welt aufhebt.[2])

5. Lassalles ontologischer Rationalismus als soziologische Ueberzeugung.

Als echter Hegelianer redet Lassalle von der Schöpfungskraft des Geistes nicht so, als ob es sich nur um einen bildlichen Ausdruck handele. Er ist Rationalist und Ontologist. Wenn sich der Geist zu einer neuen begrifflichen Klarheit durchgerungen hat, dann ist zugleich mit seiner Realität seine Objektivität gegeben. Der Begriff hat die Kraft in sich, sich zu verwirklichen. Das ist das Zentraldogma Lassalles, worauf er seine Gesellschaftsauffassung gründet. Die neue Gesellschaft muß kommen, denn sie ist nur die vollendete Verwirklichung des Geistes, dessen Entwicklung durch keine äußere Gewalt aufhaltbar ist. Sie läßt sich nur hemmen oder fördern, und zwar beschleunigen durch die Ausbreitung wissenschaftlicher Erkenntnis, voraussetzungslosen Denkens, vernünftiger Freiheit. Vernünftigkeit ist auch für Lassalle gleich Freiheit, gleich wahre

Humanitas, gleich wahre Religion. Nicht die Religion als solche ist wahr, sondern dasjenige, was das Selbstbewußtsein in ihr als sich und seiner eigenen Natur entsprechend vorfindet. Dieser Rationalismus und Ontologismus und diese Weltversubjektivierung Lassalles schiebt natürlich die rohe Abbildtheorie des Lockeschen Empirismus beiseite und ersetzt sie durch die viel feinere, echtere ontologistische.[1])

Freilich Lassalle war nicht imstande, sich immer in dieser Höhenlage des Denkens zu bewegen. Obwohl er ein viel strengerer Hegelianer war als Marx und Engels, so fiel er doch auch, wie diese beiden, nicht selten aus dem Hegelschen Denken heraus, aus inneren Gründen seiner persönlichen Geistigkeit, was seine geschichtsphilosophische Einstellung noch verdeutlichen wird. Lassalles theoretischer Idealismus ist für ihn nur Mittel zum Zweck, und zwar in viel gröberer Weise, als von einer praktischen Tendenz der kritischen Philosophie gesprochen werden kann. Seine theoretische Haltung erweicht zu einem moralisierenden praktischen Idealismus, und zwar dann, wenn er sie anwendet auf seine revolutionäre Sozialisierung. In diesem Falle neigt er sich gern dem „zerbrechenden praktischen Idealismus" der Franzosen zu, der die französische Revolution und den französischen Sozialismus gestaltete, während Marx und Engels infolge ihrer nationalökonomischen Interessen mehr mit dem englischen Geiste sympathisieren. Lassalle anerkennt die wirklichkeitsformenden Ideen. Im reinen, edlen Sinne Hegels meint er das freilich nicht. Er geht mit Hegel, soweit er in dessen Ideenlehre die Revolutionierung der Geschichte wittert. Als praktischer Politiker weiß Lassalle, daß gerade die Sphärenmusik der Ideen die großen Massen in einen sehr brauchbaren Rauschzustand versetzt. Die sehr verschiedenen Bedeutungen des Wortes Idee läßt er in diesem Falle absichtlich ineinanderfließen.[2])

6. Lassalles geschichtsphilosophischer Ontologismus als soziologische Grundlegung.

Als Hegelianer muß Lassalle auch Geschichtsphilosoph sein, muß er die gesellschaftliche Bewegung einordnen in den Gesamtablauf des geschichtlichen Geschehens. Die Abhängigkeit des geschichtsphilosophischen Denkens Lassalles von Hegel ist so sklavisch, daß sie sich in einer unselbständigen Wiedergabe äußert und die Inferiorität Lassalles gerade auf diesem Gebiete Marx gegenüber bezeugt. Eine ausführlichere Darstellung enthält Lassalles Kritik der Rosenkranzischen Logik. Wenn er in diesem Vortrag die Hegelsche Geschichtsphilosophie aus dessen System ableitet, so tut er das in

einem so zustimmenden Sinne, daß er gleichzeitig sich selbst zu dieser Ansicht bekennt.

Geschichte ist danach die objektive Selbstverwirklichung des Begriffs, also objektive Vernünftigkeit, innere Entwicklung des Selbstbewußtseins. Geschichte und der Begriff des Logischen fallen zusammen. Der Begriff ist nur dies: sich zu realisieren. Der Begriff des Begriffs ist die absolute Tätigkeit des Sichselbstsetzens, Sichselbsthervorbringens zu sein. Die Objektivierung des Begriffs macht die Geschichte. Sie ist das geistige Werden, das die adäquate Form seiner selbst, den Begriff, darstellen will. Die Objektivität ist der aus seiner Innerlichkeit hervorgetretene und in das Dasein übergegangene reale Begriff. Der Begriff macht sich zum Sein. Die Objektivität ist Unmittelbarkeit, ist das Sein als das vom Begriff durch seine eigene Bewegung gesetzte. Der in seinem Sein sich adäquate Begriff ist die Idee. Darum ist die Geschichte Ideengeschichte. Objektivität ist mehr als Realität, die auch die rein formell-begriffliche Bestimmtheit bezeichnet. Indem sich der logische Begriff durch sich selbst in der Gegenständlichkeit aufhebt, diese also als das von ihm selbst Gesetzte und von ihm Durchdrungene nachgewiesen ist, wird durch diesen schöpferischen Akt des Begriffs die objektive Unmittelbarkeit zur Selbstverwirklichung des Begriffs. Der Begriff ist die Entelechie der Idee. Sein und Denken, Metaphysik und Logik sind identisch. Das Organon zur Hervorbringung objektiven Seins ist die Logik. Die Lehre vom objektiven Sein ist Geschichte. Geschichte ist Logik. Geschichte ist strengste Wissenschaft und kann es sein durch die in sich selbst beruhende Notwendigkeit der wunderbaren Architektonik, zu der sich die logische Idee gegliedert hat, durch die diamante Unzerbrechlichkeit ihrer Form, durch die absolute, untrennbare Identität der Form und des Inhalts des Logischen.[1])

Wenn Lassalle sich zu dieser Geschichtslogik Hegels bekannte, so hatte er die soziale Bewegung geheiligt vor dem Richterstuhl der höchsten Vernunft. Zugleich stellte sie sich dar als etwas mit unwiderstehlicher Notwendigkeit Kommendes. Das war für Propagandazwecke fortreißend und gefährlich.

7. Lassalles geschichtsphilosophische Kategorien als gesellschaftliche Bewegungsgesetze.

Lassalle folgt Hegel noch weiter und übernimmt von ihm auch die Kategorien der Objektivität, durch die die Tätigkeit des Begriffs in der Geschichte vor sich geht. Er will das Wie der logischen Objektivierung umschreiben, um das Wesen der geschichtlichen und damit zugleich der gesellschaftlichen Bewegung zu kennzeichnen.

Mechanismus, Chemismus, Teleologie führen den formalen Begriff durch seine eigene Selbstbewegung in die Objektivität. Diese Kategorien sind die stets und in jeder Periode der Geschichte gemeinschaftlich tätigen formellen Realisationsweisen des Begriffs. Sie sind die durch seine logische Natur gegebene immanente und notwendige Tätigkeit (Entelechie) des historischen Begriffs sich selbst auszuführen, sie sind die logischen Naturkräfte und Mittel des Begriffs, sich in der Geschichte zu realisieren und fortzubewegen.

Der Mechanismus ist die äußerliche und gleichgültige Bezogenheit unmittelbarer Totalitäten, die bloß äußerliche Beziehung der gleichgültigen Objekte. Lassalle nennt als Beispiele die Zusammenschlagung ungeheurer Grundbesitzungen, die Zerschlagung und Parzellierung der Grundstücke (bei veränderten ökonomischen Verhältnissen) und die Zentralisation und Zusammenhäufung der Kapitalien. Also auch die mechanische Güterbewegung ist Logik, wenn auch eine niedrige Form derselben. Im Gebiet des objektiven Geistes, z. B. im Staate ist Mechanismus die Bürokratie, ein durch Druck und Stoß von oben nach unten wirkendes rein mechanisches Element.

Chemismus oder besser Dynamismus ist das differente Objekt, eine äußere und unmittelbare Totalität, welche ihre eigene immanente Bestimmtheit darin hat, auf ein ihr anderes bezogen zu sein. Chemismus ist immanente, an sich aber noch nicht für sich seiende Natur des Objektiven. Im Begriff Chemismus liegt das Moment der Affinität neben dem der Polarität. Der logische Chemismus macht hauptsächlich die Seele der Geschichte aus. Als Beispiel nennt Lassalle das Streben einer Nation nach Weltherrschaft, das in der Auflösung der Nation und des von ihr aufgerichteten Weltreichs endet. Das nationale Prinzip wird in diesem Falle vom kosmopolitischen Prinzip aufgezehrt, das wiederum seine Verwirklichung ohne jenes nicht behaupten kann. Ein zweites Beispiel ist die Auflösung des an sich seienden Begriffes der Monarchie kraft des logischen Chemismus in der Republik. Die Auflösung bewirkt der Widerspruch zwischen Totalität des innern Begriffs und der Bestimmtheit, in der er ist. Im Begriff der Monarchie als der Totalität und Einheit des sittlichen Staatswillens liegt die Feindschaft gegen die Privilegien und damit gegen die Monarchie, denn sie ist als Bestimmung des öffentlichen Willens allein durch die Erblichkeit der Geburt das höchste und härteste Privilegium. Der Chemismus, Dynamismus ist die Kategorie der dialektischen Vernunftentwicklung, durch welche diese sich am deutlichsten kundgibt, die Kategorie, mit der Marx und Engels vornehmlich arbeiten.

Der Zweck ist die Vermittlung, welche sich auf die Objektivität als auf ihre eigene Realität bezieht und in ihr nur das unselbstän-

dige Element ihrer Selbstverwirklichung, ihrer Selbstausführung hat, er ist die frei der Objektivität gegenübertretende Natur des Begriffs. Der Umsturz einer Staatsform mit freiem Bewußtsein, erstrebt von Klassen und einzelnen ist teleologische Beziehung, Zwecktätigkeit, und zwar endliche oder äußerliche, wenn nur Endliches erstrebt wird, wie Vorteil, Ehre, Reichtum, hingegen unendliche, wenn es sich um einen Zweck der sich auf sich selbst beziehenden Idee handelt, und schließlich eine bewußt sittliche, wenn die Idee des Guten bewußt Mittel der Idee wird.[1])

Lassalle hat die dialektische Vernunftentwicklung Hegels bereits in Heraklit nachzuweisen versucht. Dieser habe als erster den wahren Begriff des Werdens begriffen, der die Einheit des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist und zwar diese Einheit nicht als ruhige, sondern als Prozeß gefaßt. In Lassalles Geschichtsphilosophie drängen sich die ideologischen Inhalte beherrschend in den Vordergrund, während sie Marx und Engels ganz zurückstellen. Dieser Gegensatz ist dreifach begründet. Lassalles philosophisches Denken war einsichtsvoll genug, um die gesicherten erkenntniskritischen Ergebnisse der idealistischen Philosophie festzuhalten, aber besaß nicht soviel schöpferische Kraft, um diese zu einer selbständigen geschichtsphilosophischen Grundlegung der Gesellschaft zu verarbeiten. Zum andern fehlte Lassalle eine eigene nationalökonomische Erkenntnis, die Marx und Engels zu ihrem ökonomischen Materialismus befähigte. Zum dritten lag Lassalles vorwärtsstürmendem Tatwillen eine idealistische Ergänzung näher als eine materialistische. Zwar gewährte auch Hegels Vernunft der Eigentat des einzelnen wenig Raum, immerhin sog aus ihr der tatendurstige Wille Lassalles mehr antreibende Kraft als aus einer Theorie rein mechanischer, bzw. ökonomischer Ursachenverkettung. Anderseits machte er dieser Theorie soviel Zugeständnisse, daß er durch diese sich in Widerspruch verwickelte mit seiner Ideologie. Aus alledem erklärt sich, daß die Geschichtsphilosophie Lassalles keine eigene Note hat und auseinanderklafft. Marx und Engels haben ihrem System wenigstens den Schein der Geschlossenheit und Selbständigkeit zu geben vermocht. Lassalle schließt einen Pakt mit Hegel und Marx. Dadurch wird seine Geschichtsphilosophie verschwommen und undurchsichtig, zumal er sich nie die Zeit nimmt, sie bis zu Ende auszudenken.

Lassalle redet gelegentlich auch von ökonomischen Gesetzlichkeiten, die den Gang der Geschichte bestimmen. Auch er bekennt sich zu der Ansicht, daß die wirtschaftlichen Interessen, wenn sie sich zu Klasseninteressen zusammenballen, die vorwärtstreibenden geschichtlichen Mächte sind. Das Endziel der Weltgeschichte ist auch nach ihm nur erreichbar mittels der wirtschaftlichen Befreiung aller

gesellschaftlichen Schichten. Ueber den logischen Ort des ökonomischen Interesses innerhalb des in der Geschichte sich verwirklichenden Begriffs spricht sich Lassalle nicht deutlich aus. Es ist nicht ersichtlich, daß der Hegelianer Lassalle Hegels Gesellschaftslehre tiefgehend beachtet hat. Offenbar ist ihm die wirtschaftliche Freiheit ein notwendiges Moment der Selbstdarstellung, der Vergegenständlichung des Begriffs, der Freiheit schlechthin, deren Entwicklung er als das Lebensprinzip der Geschichte bezeichnet. Die Geschichte hat einen Sinn, es gibt einen Fortschritt der Kultur, die Geschichte ist — so heißt es in der Rede über die Wissenschaft und die Arbeiter — ein sich nach notwendigen Gesetzen entwickelndes vernünftiges Ganze, sie ist Vernunftentwicklung, die sich des Durchgangs durch die Wirtschaft bedient. Realiter unabhängig ist das Ich nur dann, wenn es selbst, für sich, ohne andere zu brauchen, die Bedingungen hat, die für seine Existenz nötig sind: Besitz, Eigentum, Geld. Lassalle redet in seinen Agitationsvorträgen viel von der wirtschaftlichen Befreiung der Arbeiterklasse, die er beständig mit der politischen Befreiung verquickt, und zwar so, daß er die Aneignung politischer Macht zur Voraussetzung macht für die Aneignung der wirtschaftlichen Macht, womit er die ökonomische Gesetzlichkeit aufhebt bzw. korrigiert. Aber eine tiefere theoretische Begründung seiner ökonomischen Ansicht fehlt, er beruft sich zumeist auf die Geschichte und ruft die Idee an, die auch die Arbeiter vorwärtsführen soll. Lassalle fällt als Geschichtsphilosoph noch öfter aus der Rolle als Marx und Engels, Kopf und Herz streiten sich immer miteinander. Wenn auch Kausalität und Teleologie nicht sich ausschließende Begriffe sind, so verbietet doch die Auffassung einer harten und strengen Gesetzlichkeit ein Handeln, das sich über deren mannigfaltige Bedingtheit allzu rasch hinwegsetzen möchte.[2])

Die Zwiespältigkeit Lassalles tritt am deutlichsten zutage bei der Frage nach dem Verhältnis des Individuums zu dem Geschichtsverlauf. Marx macht Lassalle in einem Briefe von 1868 an I. B. von Schweitzer den Vorwurf, daß er die reelle Basis seiner Agitation nicht aus den wirklichen Elementen der Klassenbewegung sucht, sondern dieser nach einem gewissen doktrinären Rezept ihren Verlauf vorschreibe. Lassalle bekennt sich in einem Schreiben nach Vollendung seines „Sickingen" anläßlich einer Beurteilung desselben durch Marx zu der kritisch-philosophischen Geschichtsanschauung, in der sich eherne Notwendigkeit an Notwendigkeit knüpft, wirft ihr aber gleichzeitig vor, daß sie auslöschend über die Wirklichkeit individueller Entschlüsse und Handlungen hinwegfahre und darum kein Boden sei weder für das praktische revolutionäre Handeln noch für die vorgestellte dramatische Aktion. Lassalle protestiert also, von seiner explosiven Natur dazu gedrängt, gegen die Ausschaltung

des Individuums aus dem Geschichtsverlauf, ohne sich weiter darum zu kümmern, wie diese praktische Forderung theoretisch zu begründen und in Einklang mit der Hegelschen und Marxistischen Geschichtsphilosophie zu bringen ist. Er will sich das Recht der schöpferischen Leidenschaft nicht kürzen lassen, denn er braucht es auch für die zu befreienden Massen, die nur mit deren Hilfe zur Revolution vorwärtsgetrieben werden können. Lassalle versucht in Uebereinstimmung mit Hegel, Stein, Marx und Engels die schöpferische Leidenschaft des Individuums bzw. der Massen einzuordnen in die Verläufe der Gesamtentwicklung, indem er den Zeitpunkt bestimmt, wo sie mit bleibendem Erfolg wirksam werden kann. Die Vorbedingung ist das Reifsein der Gesellschaft für etwas Neues. Wie sich diese Reifung vollzieht, ob panlogistisch, materialistisch oder anderswie sagt Lassalles durchlöcherte Theorie nicht. Sie wiederholt nur den bekannten Satz, daß man eine Revolution nicht machen kann. Man kann immer nur einer Revolution, die schon in den tatsächlichen Verhältnissen einer Gesellschaft eingetreten ist, auch äußere rechtliche Anerkennung und konsequente Durchführung geben. Demnach schrumpft das schöpferische Handeln der Individuen sehr zusammen zur bloßen rechtlichen Anerkennung des Neugewordenen, zur bloßen Erhebung desselben in das gesellschaftliche Rechtsbewußtsein. Das große Individuum kennzeichnet sich nur durch die gesteigerte und beschleunigte Bewußtheit des sich vor seinen Augen geschichtlich Entwickelnden. Das Schicksal der gesellschaftlichen Klassen ist abhängig ebenfalls von der Bewußtheit, mit der sie ihre Interessen mit dem geschichtlichen Verlauf verknüpfen.[3])

Von diesem Standort aus begreift Lassalle das Wesen der Revolution. In einer kleinen handschriftlichen Abhandlung über die spekulative Idee seines „Sickingen" antwortet er auf die Frage: Woran scheitern Revolutionen? Danach ist das Wesen der Revolution das intellektuelle oder instinktive Bewußtwerden einer neuen Idee, eines ganz neuen Prinzips, das an die Stelle des bestehenden Zustandes gesetzt wird. Dadurch unterscheidet sich die Revolution von der Reformation, bei der das Prinzip des bestehenden Zustandes beibehalten und nur zu milderen oder konsequenteren und gerechteren Folgerungen entwickelt wird. Lassalle bezeichnet auch Friedrich den Großen und Lessing als Revolutionäre. Solange Lassalle in seiner theoretischen Haltung verharrt, sieht er in der Revolution nichts anderes als die mit logischem Zwang sich durchsetzende Verleiblichung eines neuen Lebensbegriffes; sobald er aber, was nicht selten geschieht, aus dieser Objektivität herausfällt, verwandelt sich dieses individualitätslose Geschehen in ein vom einzelnen und von den einzelnen gewolltes und bewußt vorwärtsgeschobenes Werden.[4])

Für Lassalle wie für alle Hegelianer, auch für die Abtrünnigen

Marx und Engels gibt es eine echte geschichtliche Entwicklung; denn alles, was geschieht, bedeutet für sie eine notwendige, im Vergleich zu dem zeitlich Früheren höherwertige Erscheinungsform einer überpersönlichen Ganzheitsordnung, deren sich unwiderstehlich vollendende Darstellung den Sinn der Geschichte ausmacht. Die geschichtlichen Ereignisse hängen zusammen wie die einander subordinierten Glieder einer Begriffsreihe. Marx und Engels waren Lassalle in dieser Auffassung insofern überlegen, als sie erkannten, daß dieses Weltordnungsgeschehen alle nationalen Grenzen aufhebt, was Lassalle grundsätzlich zugab, aber aus realistischer Klugheit zwecks rascheren erfolgreichen Handelns bedeutsam und bedenklich abschwächte zur Theorie seines sogenannten, in Wirklichkeit unechten Nationalismus.

Als echter Hegelianer dachte sich Lassalle in Uebereinstimmung mit Marx und Engels diese stetig wachsende Ganzheitsordnung als eine extensiv und intensiv zunehmende Vermehrung der Freiheit. Diese Denker waren hinreichend geschichtlich geschult, um zu wissen, daß dieser Freiheitsprozeß sich außerordentlich langsam entwickelt, aber an der Sache selbst zweifelten sie nicht und bewerteten sie wie eine Tatsache. Hegel hatte mit Hilfe seines Panlogismus die Freiheit in Einklang gebracht mit dem dialektischen Geschichtsablauf. In Marx und Engels wirkte diese Lehre in abgeblaßter Erinnerung unbewußt doch so unverdrängbar nach, daß sie gar nicht merkten oder merken wollten, daß ihr Oekonomismus diese Theorie über den Haufen warf. Lassalle macht sich auch wenig Gedanken darüber, wie seine Freiheitslehre mit seiner Geschichtsphilosophie zusammenhängt. Anklingend an Hegel nennt er die Freiheit eine verklärte Notwendigkeit, die Notwendigkeit unseres eigenen Wesens. Hauptsächlich interessiert ihn aber die wirtschaftliche und politische Freiheit im Sinne von Marx und Engels, die reale Freiheit, die durch den Besitz wirklich gewordene Freiheit, und wenn er in seinen Reden immer wieder die Arbeiter ermahnt, sich geistig und sittlich frei zu machen, so wünscht er das für die Zwecke der gesellschaftlichen Befreiung. Auch er geht aus von dem aufklärerischen, klassizistischen und idealistischen Dogma, daß der Mensch seiner Bestimmung nach frei ist. Daraus folgert er, daß auch in der Gesellschaft der Mensch frei ist und sein soll; selbst noch der Verbrecher wird in und bei der Strafe als ein freies und freiwilliges Wesen betrachtet. Eine erkenntniskritische Prüfung der Freiheitsfrage liegt Lassalle ebenso fern wie Marx und Engels, es handelt sich für sie um ein Glaubensbekenntnis, das sie traditionell übernahmen und für ihre revolutionären Zwecke brauchten. Sie waren reinste Ideologen, wenn sie eine Gesellschaft für möglich hielten, in der sich die Freiheit reibungslos abwickelt, wenn sie mit der wirtschaftlichen Freiheit die geistige und sittliche Freiheit für gegeben erachteten. Lassalle

setzt die Verminderung des Privateigentums, die nach ihm der Sinn der gesamten ökonomischen Entwicklung ist, gleich der Entfaltung und Vermehrung der Freiheit, also der positiven Entwicklung der menschlichen Freiheit. Was sich Lassalle unter der politischen Freiheit denkt, das wird ersichtlich im Zusammenhang mit seiner Staatsauffassung. Die Freiheit Lassalles ist Freiheit des Denkens, Freiheit des Handelns und Freiheit des Genießens, insoweit diese das substantielle Wesen des Geistes darstellen.[5])

Als Schüler von Hegel und Marx denkt Lassalle den Freiheitsbegriff in innigstem Zusammenhang mit dem Individualitätsbegriff. Einerseits wird die allseitige Autonomie des Individuums postuliert, anderseits sein Eingegliedertsein in die überpersönlichen Lebensordnungen gelehrt, die in der handfesten Form beständig fortschreitender sozialer Organisation die Entindividualisierung des Individuums bewirken. Lassalles Freiheitslehre setzt sich in Gegensatz ebenso wie die von Marx und Engels zu der Auffassung der klassischen Nationalökonomie und der Freihandelstheoretiker, die die Freiheit des Individuums als unbeschränkte Gewinnsucht deuten. Lassalle fordert, daß das Individuum und zwar jedes Individuum frei werde, aber nicht auf Kosten der andern, sondern im Sinne des Kommunismus. Jeder erwirbt sich durch seine eigene Tätigkeit die Freiheit, doch so, daß er dem Kampf der für sich seienden Iche entnommen ist und mit allen andern sich zu einer sittlichen Totalität organisiert. Lassalle bekennt sich zu dem kommunistischen Individualismus im Sinne von Marx und Engels, zu jenem phantastischen farblosen Gemisch von Freiheit und Unfreiheit, das die individuellen Unterschiede verwischt und verblassen läßt.[6])

Lassalle spricht sich über die geistige und sittliche Physiognomie der kommunistischen Gesellschaft noch weniger als Marx und Engels aus, sein Blick ist dazu viel zu sehr auf das Zeitlich-Nahe eingestellt. Außerdem hätte ihn diese Aufgabe genötigt, die wirtschaftlichen Verhältnisse dieser Zukunftsgesellschaft in überzeugender Weise darzustellen, was wiederum eine eindringende nationalökonomische Erfassung der gegenwärtigen Gesellschaft erforderte, die Lassalle trotz seiner von ihm vielgepriesenen Ansätze nicht zustande brachte. Die kapitalistische Industrie bewegt sich auch nach seiner Auffassung in den Kommunismus hinein, der wiederum vermöge seiner eigenen Natur in die absolute Idee übergeht.[7])

8. Lassalles nationalökonomische Gesellschaftsbetrachtung.

Als nationalökonomischer Soziologe ist Lassalle Marxist, Hegel wird durch diesen Gedankenkreis ganz in die Ferne geschoben. Lassalle hat als solcher nichts Eigenes an sich, nicht einmal sein

ehernes Lohngesetz und seine Produktiv-Assoziationen mit Staatskredit sind Gedanken von ursprünglicher Selbständigkeit. Er erkennt die Ueberlegenheit von Marx und Engels auf diesem Gebiete und ordnet sich ihnen unter und deutet sie durch viel zusammengelesenes Wissen und macht sie für seine Zwecke zurecht. Zudem hindert ihn sein politischer Drang nach Umsetzung der Theorie in die Wirklichkeit an einer ruhenden Besinnung. Er vermag den umfassenden Werken von Marx und Engels nichts Ebenbürtiges gegenüberzustellen. In systemloser Folge beutet er gelegentlich bald diesen, bald jenen Gedanken aus. Tendenziös ist seine Betrachtung des Kapitalismus gleichwie die von Marx und Engels, die Tendenz drängt sich noch mehr vor, da zumeist auch der Schein einer wissenschaftlichen Beweisführung fehlt.

Für die Entstehung des Kapitalismus nennt Lassalle im wesentlichen dieselben Ursachen wie Marx und Engels: die Eröffnung großer Absatzgebiete, die Verminderung der Produktions- und Transportkosten, die Produktion in Masse, die Arbeitsteilung. Begleiterscheinungen waren die totale Umänderung in der gesellschaftlichen Arbeit und in allen Lebensverhältnissen der Gesellschaft, die Ansammlung großer unermeßlicher Reichtümer und großes Schwanken aller Verhältnisse. Natürlich weist er auch auf die revolutionäre kapitalistische Macht der Maschine hin. Lassalle übernimmt von der klassischen Nationalökonomie die Auflösung aller ökonomischen Werte in Arbeitsquanta und Arbeitszeit, er betrachtet die soziale Oekonomie in Uebereinstimmung mit Marx und Engels als eine immanente Fortbildung der Lehre Ricardos.[1])

Auch Lassalle ist der Auffassung, daß der Kapitalismus nur begreifbar ist aus einer unzureichenden und ungerechten Entlohnung der Arbeiter, welche diese für immer verhindert, jemals Unternehmer zu werden. Das ist der eine Gedanke, auf dem sein ökonomisches Denken ausruht. Er formuliert das eherne ökonomische Gesetz, das den Arbeitslohn bestimmt: der durchschnittliche Arbeitslohn bleibt immer auf den notwendigen Lebensunterhalt reduziert, der in einem Volke gewohnheitsmäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung erforderlich ist. Die menschliche Lage bleibt immer dieselbe, sie bemißt sich nur nach der Lage der andern Klassen in derselben Zeit. Lassalle selbst erkennt an, daß die liberal-ökonomische Schule dieses Lohngesetz entdeckt und nachgewiesen hat, und nicht selten zählt er sämtliche Autoritäten auf, die sich im Sinne dieses Gesetzes ausgesprochen haben. Er betrachtet das Gesetz des Arbeitslohnes nicht als ein unabänderliches Naturgesetz, denn er hält eine Aufhebung desselben für möglich, wenn der Staat in die geschäftlichen Verhältnisse und in die Verhältnisse des Verkehrs eingreift. Das eherne und grausame Gesetz wird allein dann beseitigt, wenn der

Arbeiter zu seinem eigenen Unternehmer gemacht wird. Wie ist das möglich?[2])

Diese Frage führt Lassalle zu seinem zweiten ökonomischen Lieblingsgedanken, auf den vornehmlich er seine ganze Politik einstellt, für die er sogar Bismarck zu interessieren versuchte. Lassalle antwortet auf die Frage leidenschaftlich, als hätte er eine prophetische Idee entdeckt: die freie individuelle Assoziation der Arbeiter, ermöglicht durch die stützende und fördernde Hand des Staates — die einzige Hilfe. Freilich fügt er die beachtenswerte Einschränkung hinzu: Die Produktiv-Assoziationen mit dem Staatskredit sollen nur bessern, nicht die soziale Frage lösen. Das war ehrlich gemeint. Diese Wirtschaftsverbände sollten nur den einen großen Wirtschaftsverband vorbereiten. Der Staat wurde von Lassalle zur Hilfe herbeigerufen, um diesen so in die Sache zu verwickeln, daß er schließlich selbst von ihr verschlungen wurde. Das Endziel war das gleiche wie bei Marx und Engels: die Vergesellschaftung aller Produktionsmittel, die Ablösung des Grund- und Kapitaleigentums. Aber diese waren Lassalle wiederum überlegen, insofern sie erkannten, daß der Weg Lassalles nicht zum Ziele führte, daß sich die Gesetze der Warenproduktion nicht auf dem Boden der Warenproduktion aufheben lassen. Neu war dieser Gedanke Lassalles auch nicht. Das Endziel hatte er von Marx und Engels entlehnt, und das Teilziel stammte von Louis Blanc.[3])

Das Endziel aller ökonomischen Entwicklung hatte Lassalle in seinem System der erworbenen Rechte kulturgeschichtlich begründet. Das war seine selbständigste Leistung auf nationalökonomischem Gebiete, das er freilich auch hier nur streifte, da er von der Rechtsgeschichte aus seinen Anlauf nahm. Er wies nach, daß der kulturhistorische Gang aller Rechtsgeschichte im allgemeinen darin besteht, immer mehr die Eigentumssphäre des Privatindividuums zu beschränken, immer mehr Objekte außerhalb des Privateigentums zu setzen. Die Abschaffung der Fideikommisse und die freie Konkurrenz sind z. B. eine Beschränkung des Eigentums. Jeder große Kulturfortschritt besteht stets in einer Verminderung des Privateigentumsumfanges. Nach Lassalle ist die soziale Bewegung soweit vorgeschritten, daß die Welt vor der Frage steht, ob heute ein Eigentum auf die mittelbare Ausbeutung eines andern Menschen existieren solle, d. h. ob die freie Betätigung und Entwicklung der eigenen Arbeitskraft ausschließlich Privateigentum des Besitzers von Arbeitssubstrat und Arbeitsvorschuß (Kapital) sein und ob folgeweise dem Unternehmer als solchem ein Eigentum an fremdem Arbeitswert zustehen solle.[4])

Lassalle folgert in Uebereinstimmung mit Marx und Engels, daß der, welcher den Sinn der Geschichte versteht, an die Verwirklichung

der wirtschaftlichen Autonomie eines jeden glauben muß. Hegels kulturelle Bewertung des Wirtschaftlichen erreicht in der gedanklichen Aufrichtung des kommunistischen Wirtschaftsstaates ihren Kulminationspunkt.

Auch Lassalle ist der Ueberzeugung, daß der Arbeiterstand von der ökonomischen Entwicklung dazu bestimmt ist, diese Gesellschaftsordnung zu begründen. Der Arbeiterstand ist ihm der Fels, auf dem die Kirche der Gegenwart gebaut werden soll. Um die Arbeiter für seine Pläne empfänglich zu machen, verherrlicht er sie in seinen Agitationsreden in ekstatischer Verzückung. Sie sollen eine noch nicht dagewesene Blüte der Sittlichkeit, der Kultur und Wissenschaft herbeiführen, sie sind die wahrhaft geistig Armen mit der höchsten Empfänglichkeit für die Idee, sie werden die menschliche Gesellschaft begründen, die alle räumlichen Schranken niederreißt. Ihr Schlachtruf ist ein Schrei der Liebe, der Versöhnung, der Einigung. Der christliche Chiliasmus in Form eines sozialen Humanismus wird auch in Lassalle hörbar, aber nicht mit dem echten Klange wahrhaftiger Sehnsucht, die aus dem tragischen Leid geboren wird. Lassalle ist Marx und Engels auch in dem Sinne nicht ebenbürtig, als ihm die grausame Dämonie des sozialen Elends niemals innerlichstes Erlebnis wurde. Seine Werke sind nicht aus tiefstem Schmerz gezeugt. Die Arbeiter sind ihm Gegenstand seines machthungrigen politischen Interesses. Er wählt sich zunächst die aus, bei denen er die größte Empfänglichkeit für seine stachlichten Worte erwartet. Darum nennt er die industriellen Arbeiter die Vorhut der Menschheit. Diese müssen sich auf dem Umwege politischer Klugheit und Machtmittel in Gegensatz stellen zu den höhern Ständen, deren Unsittlichkeit nach dem von Lassalle radikal umgedeuteten Fichte im Kampf gegen die sittliche Gemeinschaft des eigenen Volkes besteht.[5])

Der Bourgeois wird auch von Lassalle als der Bürger gekennzeichnet, der das Volk seiner privilegierten politischen Herrschaft unterwerfen will, der den bürgerlichen Besitz zum herrschenden Prinzip aller gesellschaftlichen Einrichtungen macht. Der Sieg des Kapitalisten über den Nichtkapitalisten ist der Sieg der Dingheit über die Persönlichkeit, Subjektivität und ihre Kraft. Die heutige Welt ist der organisierte Räuberzustand. Der Bourgeois lebt nur seinen selbstsüchtigen Interessen. Der Stand der Industriellen ist der Stand der nur auf sich bezognen isolierten Atome. Bourgeois ist der Kapitalist und der Grundbesitzer. Die Bourgeoisie bedient sich derselben Herrschaftsmittel wie der mittelalterliche Adel. Wie der industrielle Kapitalist die Neuzeit beherrscht, so der Grundbesitzer das Mittelalter. Die Herrschaft des Grundbesitzes wurde erst in den auf die Reformation folgenden zwei Jahrhunderten langsam und

unmerklich zurückgedrängt. Die Bauernkriege waren nach Lassalle eine reaktionäre Bewegung, denn sie kämpften für die Herrschaft des Grundbesitzes, auch des bäuerlichen, freilich für eine konsequentere, reine und gerechtere Durchführung des Prinzips. Daß jeder einen Anteil an der Herrschaft über den Staat fordern könne, weil er Mensch, weil er ein vernünftiges Wesen sei, auch ohne jeden Grundbesitz, das fiel den Bauern nicht entfernt ein. Dazu waren die damaligen Verhältnisse noch nicht entwickelt, die damalige Gedankenbildung noch nicht revolutionär genug.[6])

Der Eigentumsbegriff ist also durchaus geschichtlich bedingt. Das erkennt Lassalle auf Grund seiner Rechtsstudien mit noch größerer Klarheit als Marx und Engels. Gemeinsam mit diesen begnügt er sich nicht, den Anspruch auf Eigentum aus dem Begriff des Menschen schlechthin abzuleiten, wohl aber folgert er wie diese aus dieser abstrakten allgemeinen Wesenheit das Recht der relativen Gleichheit des Eigentums. Diese Denker werden ihrer eigenen soziologischen Erkenntnis untreu. Die Geschichte lehrt sie, daß es nie eine Gesellschaft der Besitzesgleichheit gab, ihr Urkommunismus gehörte einem vorgeschichtlichen primitiven Naturdasein an. Dennoch konstruierten sie eine solche jenseits der geschichtlichen Erfahrung. Ihr Denken steht unter dem Einfluß des Naturrechts und der geschichtslosen Aufklärung, obwohl sie sich ihrer geschichtlichen Erkenntnis rühmen. Sie leiden zugleich unter ihrer Abhängigkeit von der idealistischen Philosophie, deren Dynamik logische Bewegung und nicht Geschichte im Sinne der Tatsachenerfahrung war.

9. Lassalles rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen Bewegung.

Lassalles Versuch, zu der empirischen Geschichte vorzudringen mit Hilfe seiner rechtsgeschichtlichen Untersuchungen, mißlang ebenso wie der Versuch von Marx und Engels, mit Hilfe ihrer wirtschaftsgeschichtlichen Studien den gleichen Zweck zu erreichen. Diesen drei Denkern gebührt das Verdienst, die positivistische Gesellschafts- und Wirtschaftslehre zu ihrem Teil vorbereitet zu haben; mehr vermochten sie nicht zu leisten, weil sie noch viel zu sehr unter metaphysischen Einflüssen standen. Sie sind über die geschichtliche Erkenntnis der idealistischen Philosophie und auch über den Historiker Hegel hinausgekommen, aber überwunden haben sie ihn nur teilweise. Marx und Engels mühten sich ab, die geschichtlichen Kategorien der ökonomischen Entwicklung zu erfassen, Lassalle versuchte, diese innerhalb der Rechtsentwicklung nachzuweisen.

Seine umfassende Gelehrtenarbeit diente wiederum einem sozialpolitischen Zwecke. Lassalle brauchte den Nachweis, daß eine Revolution kein Rechtsbruch ist. Mit dieser Grundeinstellung seines Systems der erworbenen Rechte blieb er ganz in der geistigen Nähe von Marx und Engels. Er ergänzte sie, denn diese beiden hatten die gesellschaftliche Bedingtheit des Rechts bei weitem weniger tief begründet als die wirtschaftliche Bedingtheit der Gesellschaft. Zugleich kam Lassalle wiederum ganz in die Nähe Hegels, an dessen Rechtsphilosophie er unmittelbar Anschluß suchte. Er brauchte Hegel, um die Fühlung mit der Vernunft trotz seiner revolutionären Absichten nicht zu verlieren. Die Revolution mußte Recht und Vernunft bleiben.

Hegel hatte die gesellschaftliche Bedingtheit des Rechts anerkannt. Davon redet Lassalle ebensowenig wie Marx und Engels, sie haben die Gesellschaftslehre Hegels wenig beachtet. Hegel hatte den geschichtlichen Wandel des Rechts nur flüchtig gestreift. Die sozialistischen Denker richteten ihr Hauptaugenmerk gerade auf diese Entwicklung, die ihre ökonomische Gesellschaftsauffassung erhärtete. Hegels rechtsphilosophisches Interesse ruhte auf dem Nachweis, daß positives Recht und Naturrecht in Einklang sein müssen, wenn jenes Geltung beansprucht. An diesem Nachweis der Vernunftwertigkeit des zeitlichen Rechts waren auch Lassalle, Marx und Engels in höchstem Maße interessiert. Lassalle hakt deshalb in diese Gedankenverbindung ein, um Hegel durch Hegel zu überwinden und ihn zu Ende zu denken. Nach Hegels eigenster Auffassung ist die Vernunft ruhelose Bewegung. Die Vernunft ist als sich fortgesetzt wandelnde Totalität immer das gleiche und niemals dasselbe. Also folgert Lassalle muß auch jede Ausdrucksform der Vernunft, demnach auch das Naturrecht von diesem Entwicklungsprozeß betroffen werden. Es gibt nicht ein unabänderliches Naturrecht. Auch das Naturrecht, eben weil es Vernunftrecht ist, muß sich entwickeln. Es kommt nur darauf an, das Kriterium zu bestimmen, mit dessen Hilfe eine neue Wandlungsform der Vernunftentwicklung allgemein erkannt werden kann. Gelingt es, dieses Erkennungszeichen zu finden, so kann auch entschieden werden, ob eine Revolution in Einklang ist mit dem in der Vernunft begründeten Recht. In dieser Gedankenfolge besteht die Bedeutung des Systems der erworbenen Rechte für die Gesellschaftslehre Lassalles. Er selbst bezeichnet als den Zweck des Werkes die rechtswissenschaftliche Herausringung des seiner ganzen Zeitperiode zugrunde liegenden politisch-sozialen Gedankens. Der Streit um den Begriff des erworbenen Rechts bilde die tiefinwendigste Grundlage der politisch-sozialen Kämpfe des Jahrhunderts.[1])

Alsdann folgt Lassalles Auseinandersetzung mit Hegels Rechtsphilosophie. Diese bewertet er als den ersten Versuch, das Recht als einen vernünftigen, sich aus sich selbst entwickelnden Organismus nachzuweisen. Dieser Versuch ist nach Lassalles Ansicht unzureichend und irreführend. Das Recht ist alsdann nur metaphysische Logik und nicht menschlich-fleischliche Geschichte. Die Rechtsphilosophie, als in das Reich des historischen Geistes gehörend, hat es nicht mit logisch-ewigen Kategorien zu tun, sondern die Rechtsinstitute sind nur die Realisationen historischer Geistesbegriffe, nur der Ausdruck des geistigen Inhalts der verschiedenen historischen Volksgeister und Zeitperioden und daher nur als solche zu begreifen. Lassalle fordert Revision der Hegelschen Philosophie. Unangetastet bleiben sollen ihre Grundprinzipien und ihre Methode; mit deren Hilfe ist die wahrhafte Rechtsphilosophie zu erzeugen, die mit der Rechtswissenschaft selbst identisch sein und zusammenfallen wird. Abgebaut soll werden der systematische Aufbau Hegels, der in bezug auf die Geistesphilosophie überall in absoluter Inkongruenz zu den eigenen Prinzipien und der Methode der Hegelschen Philosophie stehe. Lassalle fordert eine totale, aus der Hegelschen Philosophie herausqualifizierte Reformation derselben. Es ist immer dieselbe von Hegel getragene Fahne, die nur auf einem andern Wege zum Siege geführt werden soll. Es sind immer die Grundprinzipien und die Methode der Hegelschen Philosophie, die nur gegen Hegel selbst recht behalten. Es ist somit im Grunde Hegel, der gegen sich selbst recht behält.[2])

Lassalle findet das Mangelhafte begründet in Hegels unzureichender Bekanntschaft mit dem Stoffe. Hegel habe demzufolge dem Recht vielleicht häufig größeres Unrecht getan als irgendeiner andern Disziplin, trotzdem behalte er noch weit mehr recht, als Hegel selbst wußte, und der spekulative Begriff beherrsche noch weitere Gebiete und noch viel intensiver als Hegel selbst erkannt hatte. Lassalle betrachtet seine Negation der Hegelschen Philosophie als die eigene aus der Hegelschen Philosophie hervorgegangene und allein konsequente Gestalt derselben.[3])

Lassalles eigene Auffassung schließt sich Hegel an, indem er die Freiheit des Denkens und Wollens unantastbare Grundlagen alles Rechts nennt. Lassalle bewegt sich auf sein Ziel hin, wenn er das Gesetz als den Ausdruck des Rechtsbewußtseins des ganzen Volkes betrachtet. Er tritt in Gegensatz zu Hegel durch seine Auffassungen vom Naturrecht. Dieses ist selbst historisches Recht, ist eine Kategorie von historischer Natur und Entwicklung und muß es sein, denn der Geist selbst ist nur ein Werden in der Historie. Das Recht hat es nicht mit logischen unveränderlichen Begriffen, sondern mit Kategorien des historischen Geistes und

darum überall mit historischen Begriffen zu tun. Innerhalb der geschichtlichen Rechtsbildung gibt es freilich ein Identisches, das ist das allgemeine formelle Wesen der Rechtskategorien. Naturrecht und positives oder historisches Recht, deren Versöhnung Hegel erstrebte, aber nicht zustande brachte, bleiben nur dann nicht in schattenhafter Entfernung voneinander, sondern durchdringen sich wahrhaft, wenn das positive und historische Recht ein notwendiger Ausfluß des Begriffs des Geistes auf der bestimmten Stufe seiner innern Entwicklung ist.[4])

In diesem Sinne ist nach Lassalle die unbedingte Aufgabe der Rechtsphilosophie, die wissenschaftliche Theorie aus der reinen Rechtsidee selbst abzuleiten, denn die Bewegung des öffentlichen Rechts ist gar nichts anderes als die Entwicklung der Rechtsidee selbst. Diese Entwicklung wiederum vollzieht sich in unlösbarem Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung eines Volkes, deren Einheit auch Lassalle mit dem Begriff Volksgeist erfaßt. Lassalle erkennt aber, daß dieser Volksgeist etwas Fragwürdiges geworden ist, weil die moderne Entwicklung die innere sittliche Einheit zerstörte. Das Ethos bestand nur in der klassischen Zeit des Altertums, denn hier stellte der Volksgeist eine solche objektive substantielle Gedrungenheit dar, es war in den Individuen eine solche sittliche Einheit und Uebereinstimmung des Volksgeistes lebendig und tätig, daß in der Tat das durch diese innere Substanz absolut Reprobierte ebensogut als gesetzlich reprobiert angesehen werden konnte. In den modernen Zeiten hat Subjektivismus und Individualismus, Bildung und Skepsis diese in den Individuen gegenwärtige strenge Einheit und Uebereinstimmung der sittlichen Anschauungen des Volksgeistes aufgelockert, das ethische Bewußtsein der zu demselben Staate gehörenden Individuen ist sehr häufig ein um fast ganze Weltperioden auseinanderliegendes und wird fast immer nur durch die zufällige Verstandesbildung des Individuums mit ihren zufälligen Mängeln und ebenso zufälligen Errungenschaften statt durch jenes allgemeine Volksethos bestimmt. Den Gegensatz antik-modern im Sinne von objektiv substantiell und subjektivistisch denkt Lassalle in Hegels Richtung ein Stück weiter.[5])

Was bleibt nach der Auflösung des Volksgeistes übrig? Eine Vielheit von Individuen. Die numerische Mehrheit bestimmt die Geltung der Gesetze. Es war folgerichtig gedacht, daß Lassalle das allgemeine Wahlrecht forderte. Es war aber ein Abfall von Hegel, wenn die Meinung der numerischen Mehrheit, die gewiß mehr ist als eine zusammenhangslose Vielheit, als Ausdruck der jeweilig höchstentwickelten Vernunft ausgegeben wurde. Es war in Wirklichkeit eine Entabsolutierung des Rechts, eine Zurückführung der Rechtsgeltung auf einen mathematischen Formbestand. Es war ehrlich

gemeint, wenn Lassalle bekannte: Es ist im Völkerleben der Rechtsboden ein schlechter Standpunkt, denn das Gesetz ist nur der Ausdruck und geschriebene Wille der Gesellschaft, nie ihr Meister. Hat sich der gesellschaftliche Wille und das Bedürfnis geändert, so gehört der alte Kodex in das Museum der Geschichte, an seine Stelle tritt das neue Abbild, das neue Konterfei der Gegenwart.[6])

Dennoch wollte Lassalle den Kontakt mit der Vernunft nicht aufgeben, die gesetzgebende Gesellschaft sollte doch deren Ausdruck sein und bleiben. Die angeblich historischen Kategorien blieben darum logische Kategorien, freilich logische Kategorien einer sozialistisch gestimmten Vernunft, deren Endziel das kommunistische Weltreich ist. So konnte Lassalle in einem Briefe an Duncker sein System der erworbenen Rechte als die feste Burg eines wissenschaftlichen Rechtssystems für Revolution und Sozialismus bezeichnen, zumal er in diesem Werke gleichzeitig den schon erwähnten Nachweis zu führen versuchte, daß die geschichtliche ökonomische Entwicklung, die in einer fortschreitenden Einschränkung des Privateigentums sich äußert, parallel läuft der Entwicklung des Rechts der erworbenen Rechte, das ein Eigentumsrecht ist, das Lassalle das formale Grundgesetz des Rechts nennt, aus dem allein die andern festen Institutionen, Staat u. a. folgen. Lassalle ergänzte Marx und Engels, indem er neben der eindringlichen und kritischen Kenntnis der ökonomischen Gesetze und Verhältnisse jeder Zeit noch die der juristischen forderte für das Verständnis der jeweiligen Kulturentwicklung. Freilich Mehring hat Recht, wenn er von seinem Standpunkt aus Lassalle vorwirft, daß dieser trotz Marx nicht vom Hegelschen Begriff loskomme, daß Lassalle das Recht nicht ökonomistisch und nicht einmal mit ausreichender Differenzierung geschichtlich begründet habe.[7])

10. Lassalles Gesellschaftsbegriff.

Lassalles Leistung auf rechtsgeschichtlichem Gebiet ist das Eigenste seiner Gesellschaftslehre. Deren Gesellschaftsbegriff ist der durch die Lassallesche doktrinäre Realpolitik modifizierte Gesellschaftsbegriff von Hegel, Stein, Marx und Engels. Noch viel weniger als diese hat Lassalle auf eine festumrissene Begrenzung dieses Begriffes hingearbeitet und ein systematisches, rein theoretisches Durchdenken desselben angestrebt. Nur die Begriffsinhalte betrachtete er genauer, die er für die Rechtfertigung seiner politischen Einstellung ausnutzen konnte. Der logische Aufbau seines Gesellschaftsbegriffes setzt sich aus denselben Elementen zusammen wie der des Hegel-Marx-Engelsschen Begriffs. Der junge Lassalle grenzt genau nach dem Vorbilde Hegels die bürgerliche Gesellschaft vom Staate ab. Sie ist das System der Besonderheit, Einzelheit, der auf sich be-

zogenen Ichheit, die aber doch zwecks ihrer Bedürfnisbefriedigung die Kategorie der Wechselwirkung mit den andern Ichen aus sich erzeugt und auf diese Weise ein relativ Allgemeines zustande bringt. Lassalle bleibt Hegel auch in seiner späteren Entwicklung treu, insofern er die ideologischen Bestandteile stärker betont als die ökonomischen. Die logischen Zusammenhänge des Begriffsgefüges sind sehr locker. Lassalles Gesellschaftsbegriff ist ein Zwitter. Er leidet noch mehr als der von Marx und Engels an der Zweiweltlichkeit, der er seine Entstehung verdankt. Er teilt dieses Schicksal mit dem Staatsbegriff Lassalles, der auch eine unreine Mischung ist von Hegelschem Idealismus und Lassalles eigenstem politischen Realismus.[1])

11. Lassalles Staatsbegriff.

Die Staatslehre Lassalles ist eine eigenartige, unausgeglichene Mischung von Hegel und Marx, von idealistischer Philosophie und Sozialismus und erklärt sich aus alledem, was bisher über Lassalle gesagt wurde. Lassalle ist Hegelianer, indem er von Hegels Staatsbegriff ausgeht, den Staat als die leibhaftige Existenz, die Realität des objektiv Allgemeinen, des Begriffs der Idee auffaßt. Lassalle ist reiner Sozialist, im Sinne von Marx und Engels, indem auch er den Staat opfert zugunsten der kommunistischen Gesellschaft. Diese ist auch ihm das Ziel aller sozialen und politischen Entwicklung, und wenn es erreicht ist, so ist kein Raum mehr da für den Staat und noch viel weniger für die Staaten. Es besteht alsdann die menschliche Gesellschaft, die keine nationalen Grenzen kennt; es ist eine civitas Dei ohne Gott, denn der Mensch selbst ist Gott geworden, der heilige Humanus ist geboren, allseitig entwickelte Humanitas regelt alle sozialen Verhältnisse, der Fetischismus der Ware ist ausgestorben, der kommunistische Güteraustausch erstickt den Kapitalismus im Keime.[1])

Lassalles Aussagen über den Staat bekommen einen ganz falschen Sinn, wenn sie nicht immer im Zusammenhang mit diesem sozialistischen Chiliasmus gedeutet werden. Lassalle schiebt freilich seine Auffassung über den Endzustand ganz an die Peripherie seines Gedankenkreises. Das ist zweifach begründet in seiner Persönlichkeit. Obwohl er sich das Tempo der geschichtlichen Entwicklung als ein viel beschleunigteres vorstellte als das, was durch die gegebenen Tatsachen für ein nüchternes Denken sich ergab, so erschien ihm doch das geschichtliche Endziel noch zu zeitlich fern, so daß dessen Erreichung ihm selbst zu seinen Lebenszeiten nicht möglich war. Sein politischer Tatendrang wollte aber sichtbare Erfolge sehen, und darum stellte er sich auf rascher zu erfassende Teilziele ein, d. h. er setzte sich mit den herrschenden staatlichen Verhältnissen ausein-

ander, um sie in der Richtung des Endzieles vorwärtszuschieben. Zum andern war das Bewußtsein Lassalles nicht von so schweren ökonomischen Gedankenmassen erfüllt wie das von Marx und Engels, so daß ihm die Vorstellung von der unwiderstehlichen Stoßkraft der wirtschaftlichen Mächte weit weniger klar bewußt wurde als diesen beiden. Auch darum drängt sich bei ihm das politische Tun hervor, in der Meinung, dieses müsse der immanenten Gesetzlichkeit der ökonomisch-sozialen Bewegung zu Hilfe kommen. Marx und Engels waren an umfassender Gesichtsweite und kritischer Urteilskraft Lassalle überlegen. Dieser durfte auch aus politischer Klugheit bei seinem öffentlichen Auftreten seine Karten nicht aufdecken, nur in vertrauten Briefen enthüllte er seine wahren Absichten. Diese Unterschiede ändern nichts an der Tatsache, daß Lassalles grundsätzliche Einstellung zum Staat durchaus übereinstimmte mit der von Marx und Engels. Sie waren sich auch darin einig, daß die für die revolutionäre Entwicklung passende Politik gewählt werden müsse, nur gingen ihre Meinungen darüber auseinander, was jeweilig das Passendste wäre. Marx und Engels waren im Exil so heimatentwurzelt, daß ihr internationales Denken bei der Beurteilung der politischen Tagesereignisse nicht so von einem begrenzten Standort aus sich entscheiden mußte wie das anscheinend nationale Denken Lassalles, der innerhalb der deutschen Grenzen eine Umsetzung seiner Ideen anzustreben gezwungen war.

Lassalle betrachtet als das nächstliegende Teilziel die Aufrichtung des deutschen Einheitsstaates. Von dieser Auffassung aus konstruiert er einen entsprechenden Staatsbegriff, der sich seinem allgemeinen Staatsbegriff unterordnet. Dieser bezeichnet eine Gemeinschaft, die sich geschichtlich gebildet hat, damit sie wieder verschwindet. Auch der deutsche Einheitsstaat ist nur eine Etappe. Damit diese zunächst einmal erreicht wird, müssen die kleinen Einzelstaaten in einem Einheitsstaat aufgehen. Dieser Kampf für den Einheitsstaat führte Lassalle wieder in die Nähe Hegels, der seit seiner Jugend sein politisches Sinnen nach dieser Richtung bewegte. Noch näher fühlte sich der Politiker Lassalle dem älteren Fichte, dessen Fragmente von 1813 er veröffentlichte. Im wesentlichen im Anschluß an den umgedeuteten Fichte umschreibt Lassalle seinen Begriff des deutschen Einheitsstaates. In ihm gibt es keine Bundesstaaten und Bundesfürsten. Das „völlig vernunftwidrige" Prinzip der Erblichkeit der Repräsentation — so sagt der Hegelianer Lassalle im Gegensatz zu seinem Meister — fällt, mit der Begründung, daß die höchste Bildung durchaus von individueller Anlage und Bildung abhänge. Der deutsche Einheitsstaat erhebt sich auf der tragfähigen Grundlage der geistigen Einheit des deutschen Volkes, die es sich durch eine große sich über Jahrhunderte erstreckende Gesamtarbeit erworben hat,

durch Kulturarbeiten, so riesenhaft und gewaltig, so bahnbrechend und dem übrigen Europa vorleuchtend, daß an der Notwendigkeit und Unverwüstlichkeit der nationalen Existenz der Deutschen gar nicht gezweifelt werden kann. Insonderheit in Lessing, Goethe, Schiller, in Kant, Fichte, Schelling, Hegel ist der deutsche Geist zu seinem Selbstverständnis gekommen. Der geistige Chemismus, dieses große, den Staatsrationalisten fremde Geistesgesetz begründet die Einheit einer unteilbaren Volksindividualität, die auch die Kluft zwischen Gelehrten und Volk und zwischen den Konfessionen überbrückt. Die geistige Einheit muß im deutschen Einheitsstaat sich darstellen, in einer Reichseinheit, die ein wahrhaftiges Reich des Rechts, der Freiheit und Gleichheit ist. Die geistige Innerlichkeit des metaphysischen Volkes der Deutschen lechzt nach Wirklichkeit, nach einem aus dem reinen Geist hervorgehenden Sein, das darum höchste und vollendetste Geistigkeit und Freiheit darstellt.[2])

Lassalle folgt in der Ausbeutung Fichtes dem Vorbilde von Marx und Engels, welche die Philosophie zur Waffe des Proletariats machen. So sehr diese Denker den Spiritualismus der idealistischen Philosophie verachten, so scheuen sie sich doch nicht, diese ihren revolutionären Zwecken nutzbar zu machen, sobald von Freiheit und Gleichheit die Rede ist. Sie lassen es sich gefallen, daß diese westeuropäischen Ideen durch die deutsche Mystik vertieft und mit neuem Inhalt versehen wurden. Sie sorgen dafür, daß durch ihre Deutung der tiefere Sinn wieder verloren geht. Würden sie ihre ökonomistische Deutung auf das berechtigte Maß der erfahrungshaften geschichtlichen und erkenntniskritischen Erkenntnis beschränkt haben, so hätten sie in wohltätiger Weise die idealistische Auffassung auf den Boden der Wirklichkeit herabgeführt und ihre eigene Auffassung sich nicht in die kommunistischen Phantasien verirren lassen, freilich sich auch ihres zugkräftigsten Agitationsmittels beraubt.

Als eine sinnverzerrende Ausbeutung muß auch Lassalles Nutzanwendung der Hegelschen Staatslehre beurteilt werden. Dem verheißenen deutschen Einheitsstaate wird eine Kulturwertigkeit und ein Staatszweck zugesprochen, die Hegelisch sind, während die aus der Staatsidee abgeleiteten moralischen Postulate sich Fichtisch geben. Lassalle nennt als Staatszweck die positive Entfaltung und fortschreitende Entwicklung des menschlichen Wesens, die Daseinsgestaltung der Kultur, die Erziehung des Menschengeschlechts zur Freiheit. Um diesen Staatszweck zu verwirklichen, sollen die Besitzenden ihre Kräfte der Verbesserung des dunkeln Loses der unendlichen Mehrheit des Menschengeschlechts weihen. Als eine Nachtwächteridee bezeichnet Lassalle im Sinne Hegels den Staatszweck der Bourgeoisie und des Liberalismus, der im Schutz der persönlichen Freiheit des einzelnen und seines Eigentums und seiner egoistischen Interessen sich erschöpft.[3])

Wie ist Lassalles scheinbares Bekenntnis zu Hegels und Fichtes Staatsidee zu beurteilen? Wenn nicht angenommen werden darf, daß Lassalle den systematischen Zusammenhang seiner Gedankenwelt völlig aus dem Auge verlor, so bleibt nur eine Umdeutung Hegels und Fichtes übrig, deren Staatsidee der kommunistischen Gesellschaft widersprach. Diese Umdeutung konnte Lassalle zunächst ganz in den Hintergrund schieben, denn für seine politische Rechnung war es schon ein großer Gewinn, wenn er die Massen für eine Staatsauffassung empfänglich machte, die nicht nur über die engen und engsten Grenzpfähle hinausschaute, sondern zugleich auch ein Idealreich verkündigte, das dem des sozialistischen Denkens ganz verwandt erschien, in Wirklichkeit freilich sich auf einem ganz anderen Grunde aufbaute. Auch die kommunistische Gesellschaft von Marx und Engels und der Staat Hegels waren keineswegs sich völlig ausschließende Gegensätze. Es darf nicht übersehen werden, daß in der Gedankenwelt von Marx, Engels und Lassalle ganz heterogene Gedankenreihen zusammenstoßen und in den von ihnen eingegangenen Gedankenverbindungen irgendwie zum Mitklingen kommen. Lassalle hat auch das mit Hegel gemeinsam, daß er gleich wie dieser unter dem an sich selbst erlebten Eindruck der politischen Vormachtstellung Preußens seine Ueberlegungen formte. Auch kam Lassalle wiederum abhängig von Hegel nicht vom Volksgeist los, der ihm nicht nur in seinem System der erworbenen Rechte die Entwicklung des Rechts verständlich machen sollte, sondern sich ihm auch als eine für die Erklärung der sozialen Entwicklung nicht übergehende Gegebenheit aufdrängte. Wenn sich Franz Mehring am angeblichen Staatskultus Lassalles stößt, so ist das nur insoweit verständlich, als sich Lassalle nicht scheute, die Sprache Hegels zu reden und mit dem preußischen Staate einen Pakt zu schließen, wenn er sich einen Erfolg für seine revolutionären Zwecke davon versprach. Dennoch war seine grundsätzliche Haltung staatsfeindlich, was auch Mehring anerkennt, wenn er Lassalle für einen reinen Sozialisten hält. Lassalle wollte mit Hilfe des politischen Kampfes, den auch Marx und Engels für unumgänglich hielten und mit diplomatischer Klugheit auszufechten versuchten, das sozialistische Endziel erreichen. Lassalle brauchte Preußen für die Aufrichtung des deutschen Einheitsstaates, der die soziale Republik vorbereiten sollte, welche der kommunistischen Gesellschaft die Wege ebnete. Der Staat dient der Gesellschaft, nicht die Gesellschaft dem Staat, so kehrt Lassalle Hegels Ansicht um, zugleich freilich auch die der klassischen Nationalökonomie und Freihandelstheoretiker, die alle staatlichen Eingriffe in das sich selbst regelnde Wirtschaftsleben abwehrten.[4]) Lassalles revolutionärer Sozialismus ist von ihm trotz seiner

Preußenpolitik nicht verheimlicht worden. Er nennt die soziale Republik den höchsten Ausdruck seiner Ueberzeugung, aber der Augenblick diese Theorie zu verwirklichen, sei noch nicht gekommen. Lassalle kämpft für eine freie Verfassung und darum um die Macht und deshalb um das allgemeine und direkte Wahlrecht, mit dessen Hilfe sich der Staat in eine große Assoziation der arbeitenden Klassen umwandeln soll. Zu diesem Zwecke kämpft Lassalle gegen die Fortschrittspartei und ihre Presse und gründet er den Allgemeinen deutschen Arbeiterverein, um das Klasseninteresse der an Zahl und Kraft so unendlich überwiegenden unbemittelten Klassen hinter das Interesse der politischen Freiheit zu werfen. Revolutionär streitet Lassalle gegen das versteinerte Produkt vergangener Jahrhunderte, gegen die in der Vergangenheit festverwurzelten Formen des Staates, der Religion, der Kunst, des bürgerlichen Lebens, gegen das traditionelle Gegenwartsgegebene, um die schwersten Hindernisse für seine Pläne aus dem Wege zu räumen. Er richtet seine Waffen gegen den absolutistischen Rheinkonstitutionalismus, um vorläufig den wahren Konstitutionalismus zu erlangen. Die Majestät des Volkes soll herrschen. Er führt den schon erwähnten Beweis, daß sich die Monarchie kraft des logischen Chemismus in der Republik auflöst. Lassalle glaubt die Revolution sittlich rechtfertigen und aus den geschichtlichen Gesetzen ableiten zu können. Den Hauptbeweis liefert er im System der erworbenen Rechte und in seinem Vortrag über die Rosenkranzsche Logik.[5])

Ist Lassalles Staat die Verwirklichung eines ethischen Begriffs? Mehring bejaht die Frage. Diese Auffassung ist aber nur mit großer Einschränkung richtig. Unwiderlegbar ist der Gegensatz zu Marx und Engels, insofern diese vermieden haben, in der Sprache Lassalles vom Staate zu reden und insofern Lassalle unverkennbar unter dem Einflusse der Hegelschen Staatslehre stand. Aber Lassalle war auch Sozialist, beugte sich vor Marx und deutete Hegel in dessen Sinne. Er kam nie zu einer systematischen Ueberprüfung seiner auseinanderstrebenden und aus ganz fremdartigen Quellen stammenden Gedanken, darum sind alle seine Grundbegriffe unbestimmt. Gerade die Staatslehre Lassalles weist darauf hin, daß sein soziologisches Denken begriffsarm und begriffsgrob und ohne nuanzierte Differenzierungen war. Lassalle läßt alle seine Begriffe absichtlich in einem zweiweltlichen Glanze schillern. Es ist nicht anzunehmen, daß er das Sittliche als selbständigen, im rein Geistigen ruhenden Wert im Sinne Hegels betrachtete. Wenn es auch objektive Sittlichkeit war als Darstellung jener Menschheitsordnung in der Wirklichkeit, die das volle Menschseinkönnen jedes einzelnen verbürgt, so war es doch eine robustere fleischfarbene Objektivität, der Marx-Engelsschen entsprechend, die nur durch die wirtschaftliche Entwicklung der staats-

losen Gesellschaft als eine Spiegelungsform zustande kam. Wenn Lassalle zumeist dieses ökonomistische Sittliche hinter dem ideologischen Sittlichen versteckte, so war dieses Versteckspiel die listige Vernunft des tatenhungrigen politischen Denkens, mit dem Marx und Engels freilich oft unzufrieden waren. Dasselbe Spiel spielte Lassalle auch mit dem Staatsbegriff. Er erkannte, daß der Staatsbegriff des klassizistischen und idealistischen Denkens folgerichtig in der Republik mündet, freilich in einer aristokratischen Demokratie, der Lassalle im Grunde seines Herzens keineswegs abgeneigt war, deren Verwirklichung ihm als die unmittelbare Vorstufe der proletarischen Demokratie erschien bzw. diese als die Vorstufe zu jener. Wie Marx und Engels das höchstentwickelte deutsche Geistesleben in den Dienst des Sozialismus stellten und diesen nur mit Hilfe jenes für begreifbar in seiner vollen Tiefe hielten, so bediente sich auch Lassalle der revolutionären Kraft der Idee der deutschen Geistesheroen, um sein Tun vor niedrigem Verdacht zu schützen und es in eine höhere Sphäre zu erheben und ihm unwiderstehliche Stoßkraft zu verleihen. Sein Gegenwartsbewußtsein verdunkelte die Theorie der ökonomischen Dynamik.

Es liegt schließlich noch die Frage nahe, ob Lassalles umstrittener Staatsbegriff der Auffassung Lorenz Steins ähnelt. Beide sind beeinflußt von Hegels Staatslehre, beide haben ein scharfes Auge für die Kämpfe zwischen Gesellschaft und Staat, beide wollen die soziale Bewegung mittels der Staatsmacht leiten. Dennoch ist nicht schwer zu sehen, daß Lassalle sich weit von Stein entfernte. Für Lassalle ist der Staat nur vorübergehendes Werkzeug für eine höhere soziale Gemeinschaft, was er freilich mit viel geringerer Deutlichkeit darstellte als Stein die wirtschaftlichen und sozialen Anstürme gegen den Staat eindringlich seinen Zeitgenossen zum Bewußtsein brachte. In diesem Sinne war Stein ökonomistischer als Lassalle. Es könnte auch der Versuch gewagt werden, Steins soziales Königtum und Lassalles Bismarcksche Preußenpolitik einander nahe zu rücken. Der Unterschied ist leicht ersichtlich. Was für Stein Ueberzeugung war, das war für Lassalle Diplomatie, was jener als idealen Endzustand erstrebte, das galt diesem als zu überwindendes Durchgangsstadium.

12. Lassalles Marxischer Hegelianismus.

Lassalles Staats- und Gesellschaftsbegriff ist ganz durchwachsen von den Gedankengängen seiner politischen Ueberlegungen. Nur in dieser politischen Zuspitzung liegt die Eigenart. Lassalle war in viel geringerem Maße als Marx und Engels reiner Theoretiker und wurde in seinem Denken vielmehr als diese von praktischen Zwecken und deren Augenblicksgestaltungen beeinflußt. Schöpferische Origi-

nalität ist ihm nicht zuzusprechen. Der Gesellschaftsbegriff ist durch Lassalle nicht vertieft und bereichert worden, nur die im Gesellschaftsbegriff eingeschlossenen juristischen Bindungen hat er durch eine Gelehrtenarbeit geklärt. Marx überschattet Lassalle, dieser blieb ein Höriger Hegels und Marxens. Die Unausgeglichenheit seines Denkens ist weit störender als die innerhalb der Gedankenwelt von Marx und Engels. Lassalles geistige Größe liegt in seiner politischen Tat und nicht in seiner Gedankenarbeit. Sein kurzes Leben durchtobten solche kraftzehrenden leidenschaftlichen Kämpfe, daß er sich nur selten Mußestunden für rein begriffliche Betrachtungen stehlen konnte.

Wenn Lassalle als Ganzer verstanden wird, eingestellt in die von ihm selbst gewählten geistigen Verbindungen, so schließen sich die auseinanderfliehenden Gedanken zu einer geistigen Einheit zusammen. Lassalle steht Marx und Engels ganz nahe. Im Einklang mit diesen will er mit Hilfe des klassizistischen und idealistischen deutschen Geisteslebens einen unbesiegbaren Sozialismus begründen, dessen antiideologischen, antispiritualistischen, antimystischen Charakter er gleich wie jene nicht als einen radikalen Bruch, sondern vielmehr als eine geradlinige folgerichtig zu Ende gedachte Fortbildung der höchstentwickelten deutschen Ideen empfindet. Lassalle hat sich im Gegensatz zu Marx und Engels fast ausschließlich am deutschen Geistesgut gesättigt, auch darum konnte er „deutscher" erscheinen als jene. Lassalles Gesellschaftslehre, die im strengen Sinne noch weniger an das eigentliche Gesellschaftsproblem herankommt als die von Marx und Engels, ist mehr noch als die letztgenannte aus deutschem Geist geboren, und unter den deutschen Geistesheroen war Hegel der nächste Verbündete Lassalles.

Der deutsche Sozialismus hat den deutschen Idealismus herabgetragen in die Tiefenschichten des deutschen Volkes und sie durch diesen das Wachsein gelehrt und sie berufen zu einer Erneuerung der Gesellschaft, die ausnahmslos allen Menschen die äußeren Bedingungen für ihre autonome Menschwerdung gewährt. Marx und Engels mußten bei den Engländern und Franzosen in die Schule gehen, um zu begreifen, daß die geistige und sittliche Erhöhung an Allerrealstes gebunden ist, daß die Lebensfrage des deutschen Idealismus auch eine ökonomische und soziale Frage ist, daß muskulöse Machtkämpfe den Geisteskampf begleiten. In ihrer Entdeckerfreude begruben sie mit ihrem Ungestüm die Idee in dem hungrigen Magen des sinnlichen Bedürfnismenschen. Den Satten machten sie zum Weltenschöpfer. Marx, Engels und Lassalle haben zu ihrem Teil das europäische, vornehmlich das deutsche Geistesleben in einen erkenntniskritischen Gesundungsprozeß — freilich auf einem Wege schwerer Erschütterungen — hinübergeleitet, dessen heilende Wirkungen die deutsche Zukunft bestimmen werden.

V. Teil:

Der wissenschaftliche Systemwert des Hegel-, Stein-, Marxschen Gesellschaftsbegriffes

Die Abhandlung glaubt bewiesen zu haben, daß der Gesellschaftsbegriff der betrachteten fünf Denker trotz bedeutungsvoller Abweichungen dennoch wegen seines im wesentlichen gleichen logischen Aufbaus als ein einheitlicher aufzufassen ist. Um diese Logizität und ihre eingangs erwähnte Bedeutung für die systematische Gesellschaftslehre deutlicher hervortreten zu lassen, ist es notwendig, die Ordnungsbezüge innerhalb dieses Begriffs auseinanderzufalten und auf ihre systembildende Kraft hin zu prüfen.

1. Als hervorstechendster Ordnungsbezug der Gesellschaft im Sinne von Hegel, Stein, Marx, Engels, Lassalle drängt sich hervor die allseitige Abhängigkeit aller in der Gesellschaft vereinigten Individuen, der überindividuelle Wirkungszusammenhang. Die Gesellschaft ist ein System allseitiger Abhängigkeit. Diese Abhängigkeit ist ein unlösbares Verkettetsein miteinander, dessen sich das individuelle Bewußtsein täglich schmerzlichst bewußt wird. Das Individuum selbst kann sich nur behaupten innerhalb dieses Ordnungszusammenhangs. Darum unterbleibt auch von seiten des Individuums jedweder Versuch, dieses Ineinanderverwachsensein zu sprengen. Auch im kommunistischen Zeitalter ändert sich an diesem Sachverhalt nichts. Die Gesellschaft ist und bleibt ein Ordnungsgefüge, sie ist nicht etwa eine bloße Anhäufung von Individualatomen, sie ist eine systembildende Ordnung, eine relative Totalität, deren Beziehungsfülle unerschöpflich, unendlich ist, eine in Bindungen vorzugsweise äußerlicher Formen sich auswirkende Allgemeinheit. Das Individuum erlebt sie als Zwang, als hart drückende Notwendigkeit. Es hat nie ein goldenes Zeitalter gegeben, da diese zwangsläufige Ordnung nicht bestand, nur war sie in verschiedenen Zeitaltern verschieden gedichtet und wurde verschieden empfunden.

2. Worauf ist diese unaufhebbare Ordnung begründet? Da sie nicht ein Werk der Willkür ist, da sie mit Naturnotwendigkeit entsteht, so muß es ein Apriori der Gesellschaft geben. Die erkenntniskritische Frage: Wie ist Gesellschaft möglich? beantworten diese Denker: Die Möglichkeit ist begründet in der vor aller Erfahrung gegebenen Bedürfnisnatur des Menschen, die wohl tierischen Ursprungs ist, aber durch unaufhörliche Differenzierungen sich weit

über das Tierische erhebt und zu ihrer Befriedigung eine Verbindung der Individuen fordert. Gerade der Naturzwang des vom Individuum selbst nicht allein befriedigten Bedürfnisses zwingt das Denken zur Anerkennung eines in ihm selbst nicht aufgehenden, obwohl mit ihm verbundenen fürsichseienden Andersseins. Die Frage, inwieweit das rein tierische Bewußtsein zur Gesellschaftsbildung kommt, haben diese Denker nur sehr leise gestreift. Sie ruhen aus auf dem Gedanken, daß das ruhelose Wachstum der Bedürfnisse die Individuen immer mehr verstrickt und die Gesellschaftsordnung unheimlich verdichtet. Der Mensch als höheres Tier erweitert durch seine Reflexionen die tierischen Bedürfnisse in ausschweifender, maßloser Weise.

3. Aber das gesellschaftliche Apriori ist nicht die tierische, fleischliche, stoffliche Bedürfnisnatur als solche, denn diese allein vermag nur eine Gesellschaft im tierischen Sinne zu begründen; das Tier bleibt immer Sklave seiner Begierden, der Mensch überwindet dieses Sklaventum, indem er die rohe Begierde selbst wie auch die Mittel ihrer Befriedigung verfeinert, veredelt, entstofflicht. Das menschliche Triebleben ist unlösbar mit einem Geistigen verknüpft, dessen Entwicklung sich das Sinnliche unterordnet. Es besteht eine gewisse Parallelität zwischen der Entwicklung des Sinnlichen und der des Geistigen, wobei aber das Sinnliche fortgesetzt an selbständiger Kraft verliert und an geistigem Gehalt zunimmt. Aber auch bei höchstentwickelter Geistigkeit gibt das Triebleben seine Stoßkraft niemals gänzlich auf. Die Gesellschaftsbildung beruht auf der sinnlich-geistigen Bedürfnisnatur des Menschen. Daß der Mensch mit begrifflichem Bewußtsein an der Gesellschaftsbildung teilhaben kann, erklärt sich nur aus der Geistigkeit seines Triebleben s. Daß die Gesellschaft Gegenstand der Erkenntnis werden kann, beruht auf der unaufhebbaren Bezogenheit der Ich-Erfahrung auf ein fremdes Nicht-ich-Geistig-Sinnliches. Diese unaufhebbare Bezogenheitserfahrung ist ein n-faches. Daß das Einzel-Ich ein Bezogenheitsbewußtsein auf fremde Iche hat, gerade das beweist das Dasein des singulären Ichs, das denknotwendig das Dasein des Nicht-Singulären, des Allgemeinen setzt. Weil es Individuen gibt, darum gibt es eine Gesellschaft. Ein in sich ruhendes absolutes Ich bedarf der Gesellschaft nicht. Erst mit dem Gesetztsein der Besonderheit ist die Gegebenheit der Gesellschaft wenigstens potentialiter da. Der Ausdruck der Besonderheit aber ist die befriedigungfordernde Bedürfnisnatur. Diese ist etwas Objektives, mögen auch ihre jeweiligen Aeußerungen subjektives Gepräge haben. Diese Objektivität ist aber in ihrem wesenhaften Kern nicht die der körperlich-stofflichen Naturkausalität tierischen Daseins, sondern die in der Wesensnatur des Geistes begründete Objektivität. Nicht das Individuum als solches, nicht das

Tierindividuum, sondern das Individuum, insofern es vernünftig ist, bildet die Gesellschaft. Hegel deutet diesen Tatbestand metaphysisch. Die sinnliche Bedürfnisnatur des Individuums ist vernünftig, weil sie eine vom absoluten Geiste sich selbst gesetzte Schranke ist, durch deren Ueberwindung allein er wirklich werden kann. Diese metaphysische Grundlegung vermochte die Gesellschaftsbildung zu enträtseln und ihr Entwicklungsmöglichkeiten zuzusprechen, die nicht Hegel, sondern Marx erst in vollem Umfang erkannte. Stein kommt ganz in die Nähe der metaphysischen Gesellschaftsdeutung Hegels, indem auch er die Gesellschaftsbildung erklärt aus dem Kampf zwischen der unendlichen und der endlichen Natur des Menschen, freilich ohne die logische Kraft zu besitzen, diesen Widerstreit aus einem Einheitsbegriff abzuleiten. Marx und Engels möchten die Gesellschaftsbildung unter Ausschaltung aller ideologischen Faktoren rein aus der stoflichen Natur des Menschen erklären, in Wirklichkeit ist ihre Theorie von einem Gemisch aus idealistischen und naivrealistischen Auffassungen beherrscht. In Lassalle streiten Hegelsche und Marxische Ansichten miteinander; soweit sich eine Stellungnahme zur Gesellschaftsbildung aus seiner Geschichtsphilosophie erschließen läßt, neigt sie der Hegelschen zu.

4. In dem einen sind sich alle diese Denker einig, daß die Gesellschaftsbildung dadurch zustande kommt, daß die zahllosen an ihr sich beteiligenden Besonderheiten sich voll und ganz als Besonderheiten auswirken wollen. Die Gesellschaftsordnung hat das Merkwürdige an sich, daß sie aus etwas scheinbar alle Ordnung Zerreißendem sich zusammenfügt. Alles Tun der die Gesellschaft bildenden Individuen ist ein Ich-bezogenes, ist Egoismus, Selbstsucht, Eigennutz. Zahllose in sich zentrierte Wesen bauen die Gesellschaft auf. Jede Einzelheit strebt nach größtmöglicher Machtentfaltung und hebt die Gesellschaft mit sich empor. Jeder ist sich Selbstzweck und dient den Zwecken der Gesellschaft. Jedes Handeln bestimmt das Interesse am eigenen Ich, das eine unendliche Menge von Wünschen umfaßt. Dieses individuelle Interesse erhält sich nicht nur in der Gesellschaft, sondern schwillt durch sie machtvoll an und wächst sich aus zu dem gesellschaftlichen Interesse Steins, das im Marxischen Klasseninteresse mit gefahrdrohender Explosivgewalt sich füllt. Jedoch ist damit der Umkreis des Individuums bereits überschritten.

5. Wie können feindlich auseinanderstrebende Individualinteressen eine überindividuelle Ordnung bilden? Die Antwort lautet zunächst: weil die sich bekämpfenden Egoismen sich selbst eine Grenze setzen müssen. Wären ihre Bedürfnisse rein tierisch geartet, so würde die jeweilige Sättigung sie zur Ruhe bringen. Wenn irgendwo eine göttliche Natur diese Sättigung mühelos ermöglichte, so

könnten die Individuen verbindungslos nebeneinander bestehen, wenn nicht der Paarungstrieb, ohne den sie aussterben würden, und der Geselligkeits- und Spieltrieb sie zusammenführte. Sie blieben in diesem Falle auf der Stufe des Tieres stehen. In Wirklichkeit zwingen auch günstigste klimatische Verhältnisse und primitivste Bedürfnisse zu einem Miteinanderhandeln der einzelnen. Die Gesellschaftsordnung hochentwickelter Kulturen ist dadurch gekennzeichnet, daß dieses Miteinanderhandeln zu einem weitverzweigten System unübersehbarer Handlungen sich verdichtet hat. Der einzelne will nichts anderes als sich selbst erhalten, aber weil er nur das will, darum muß er auch wollen, daß die anderen sich behaupten, damit sie ihm dienen. Seine Ichheit setzt sich eine Grenze, um unbegrenzt zu sein. Diese Grenzregulierung ist eine Tätigkeit des Verstandes. Weil dieser dem Tier fehlt oder nur unentwickelt eigen ist, darum frißt eins das andere auf. Das verstandeskluge Ich setzt zwecks Befriedigung seiner Bedürfnisse das Nicht-ich. Eine bedürfnislose reine Intelligenz hat keine Veranlassung, aus sich herauszutreten. Nur ein Tat-Wille zeugt das Nicht-ich. Nur Fichtes praktische Vernunft konnte es setzen. Und Hegels absoluter Geist konnte es aus sich hervorbringen, weil dieser theoretische und praktische Vernunft in sich vereinigt. Für Hegel ist erkenntniskritisch die Gesellschaftsbildung nicht schwierig. Das Individuum ist gar nicht nur Individuum, es ist zugleich mehr als Individuum, auch nicht bloß Gattung, sondern Ueberindividuelles und Ueberkollektives, es ist Absolutes, es ist so sehr Absolutes, daß sein individuelles Dasein sich verflüchtigt. Es ist die unendliche Vielheit der Individuen, die sich in der Gesellschaft zusammenschließen, eine unendliche Vielheit zusammengehöriger wesensgleicher Teilsubstanzen, deren vorübergehende Gegensätzlichkeit durch die räumliche und zeitliche Begrenzung bedingt ist und dem Gesetz unterliegt: Entgegengesetzte Pole ziehen sich an. Die Gesellschaft ist auf Ent-Individualisierung angelegt. In der kommunistischen Gesellschaft feiert die Allgemeinheit ihre höchsten Triumphe. Sie ist die Gesellschaft der Gesellschaft. Die Freiheit des einzelnen fällt zusammen mit dem Willen der Gesellschaft. Was z. B. die Aufhebung des Privateigentums beweist. Auch in diesem Falle haben Marx, Engels, Lassalle folgerichtig bis zu Ende gedacht. Freilich haben sie stillschweigend eine sehr schwerwiegende Voraussetzung ihrem Gedankenlauf eingefügt. In ihrem Unterbewußtsein liegt die Vorstellung von der Parallelität der Entwicklung der ökonomischen und der ideologischen Faktoren, so daß der höchstentwickelten Wirtschaftsform, das ist in ihrem Sinne der kommunistischen, die höchstentwickelte Geistigkeit und Sittlichkeit entspricht, so daß die Bindekraft für die Zusammenschließung der Individuen zur Gesellschaft schließlich die in dem Oekonomischen

lagernde höhere Lebensform ist, deren Dasein nicht geleugnet wird. Freilich soll sie nichts Ursprüngliches sein, die Wirtschaft, der Wirtschaftstrieb wird zu einem letzten Etwas, das durch seine Bezogenheit zum sinnenhaften Bedürfnis ganz in die Nähe des Stofflichen herabgezogen wird. Weil der metaphysische Unterbau bei Marx und Engels fehlt bzw. ganz unzulänglich ist, darum bleibt bei ihnen die metaphysische Frage der Gesellschaftsbildung offen. Stein vermag auch nicht eine so logisch durchsichtige Antwort zu geben wie die Hegels ist, für den die Gesellschaft ein nicht zu umgehendes Stück des Weges bedeutet, den der Geist auf seiner Weltenwanderung zurücklegen muß. Zwar stimmt Stein dem zu. Auch ihm ist die Gesellschaft eine notwendige Daseinsform zur Ueberwindung des dem Leben innewohnenden Widerspruches. Auch seine Gesellschaft entsteht, indem der Geist durch die Stoffwelt hindurchgeht und die unendliche Vielheit der Individuen zu einem Füreinandersein zwingt. Aber dieser metaphysischen Deutung fehlt die bis zum System abgerundete begriffliche Form.

6. Wenn Hegel und Stein sowohl wie auch Marx, Engels und Lassalle die Gesellschaftsbildung als ein unentrinnbares Ereignis betrachten, das alle einzelnen ausnahmslos in sich einfängt, das mit unwiderstehlicher Gewalt die Darstellung des Allgemeinen im Sinne hat, so scheint die Gesellschaft den Tod der Individuen zu wollen und das zugrunde zu richten, mit dessen Hilfe sie erst geworden ist. Ist etwa die Gesellschaft die Ordnung des sich selbst betrügenden Individuums, das sich am Leben erhält, indem es sich dem Tode weiht? Dem scheint entgegenzustehen, daß diese Denker die Gesellschaft individualistisch begründen. Die Gesellschaft ist die Daseinsordnung, in der jedes Individuum sich selbst zum Zentrum des Lebens macht. Es läßt alle übrigen um sich kreisen, damit sie seinen Lebensgenuß erhöhen. Das Individuum lebt sich aus, folgt seinen Begierden, denkt mit ungeteiltem Interesse nur an sich. Die Gesellschaft ist der Schauplatz der ausschweifenden Individualinteressen. Die geschichtliche Entwicklung von der Antike bis zur Moderne hat sie immer mehr das werden lassen. Erst in und durch die Gesellschaft kann sich der Mensch vereinzeln und ganz Individuum werden. Die Gesellschaft allein ermöglicht das Wirklichkeitswerden des wirklichen Menschen. Anderseits verläuft nach der Ansicht Hegels und seiner Schüler die gesellschaftliche Entwicklung so, daß die fortschreitende Individualisierung der Gesellschaft begleitet wird von einer ununterbrochenen Beschneidung der individuellen Willkürrechte. Je mehr die Gesellschaft Gesellschaft wird, um so weniger kann der einzelne leben wie er will. Die fortschreitende gesellschaftliche Bewegung zwingt einen jeden, immer mehr das Daseinsrecht des andern dem eigenen gleichzuachten. So verwickelt sich die Gesell-

schaft in eine Antinomie: anscheinende Unbegrenztheit der Interessen des einzelnen einerseits und zunehmende Beschränkung derselben anderseits. Die Antinomie löst sich durch die Unterscheidung der Begriffe Individuum und Besonderheit. Der Fortschritt der Gesellschaft ist gleichbedeutend mit der wachsenden Befreiung des Individuums. Das erkennen auch Hegel und Stein an. Marx, Engels und letzten Grundes auch Lassalle gehen viel weiter, sie scheuen vor dem letzten Schritt nicht zurück, weil sie den Staat nicht oder nur sehr bedingterweise anerkennen. Für sie ist die ihrem Begriffe adäquate Gesellschaft der vollendete, d. h. der aufklärerisch-humanistisch-universalistisch begründete Individualismus. In der kommunistischen Gesellschaft ist der Idee nach der einzelne, jeder einzelne voll und ganz Individuum, d. h. der allseitig autonome Mensch, also der sich selbst Gesetze gebende und nach diesen und nicht nach seiner Willkür lebende Mensch. Die Gesetze der Individuen und die Gesetze dieser Gesellschaft sind einunddieselben. Die begrifflichen Momente Einzelheit und Allgemeinheit sind identisch. Hingegen Besonderheit und Allgemeinheit fallen ganz auseinander. Das kommunistische Individuum hat gar keine Besonderheiten an sich, d. h. es besitzt keine Vorrechte, keine Privilegien, es will nur, was die andern auch wollen. Lassalle wirft in seinem System der erworbenen Rechte dem Liberalismus vor, daß der von diesem gepriesene Individualismus gar nicht der Charakter des Liberalismus und der gegenwärtigen Periode sei. Der Liberalismus wolle die Rechte, die er will, nie für das Individuum, sondern immer nur für das in besonderer Lage befindliche, also immer nur für den Besonderen. Der Knorren der Besonderheit sei aus dem Mittelalter mit herübergebracht. Stein hatte aus der sozialen Bewegung auch deutlich erkannt, daß die zunehmende Verkümmerung aller Vorrechte der Sinn der Gesellschaft ist. Schließlich hatte auch Hegels Gesellschaftslehre nur die eine Absicht, den Nachweis zu erbringen, daß die List der Vernunft in der Gesellschaft jeden einzelnen fortgesetzt verführt, seinen Nebenmenschen immer weitergehende Zugeständnisse zu machen und immer mehr sich einander anzugleichen. Bei allen diesen Auffasungen ist zu berücksichtigen, daß diese Denker insgesamt das Verhältnis von Gesellschaft und Staat, merkwürdigerweise die Kardinalfrage ihres soziologischen Denkens, in unbefriedigender, dem tatsächlichen Wechselspiel beider nicht entsprechender Weise berücksichtigt haben, was die Lösung der Frage über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft nachteilig beeinträchtigt.

7. Die Gesellschaft als ein quantitativ wie qualitativ unendlich Zusammengesetztes, als ein unübersehbares Ineinander und Durcheinander zusammenstoßender und sich durchkreuzender Tätigkeiten kann nur durch regulierende Vorgänge zu einem Ordnungssosein

werden. Die geregelte Tätigkeit, ohne die es keine Gesellschaft gibt, ist die Arbeitsform. Die Arbeit ist die ordnende Kategorie. Nur als Arbeitsganzheit kann die Gesellschaft bestehen und das werden, was ihrem Begriff entspricht. Nur mittels der Arbeit als einer zwecksetzenden und zielbewußten Tätigkeit vermag die Gesellschaft den einzelnen aus der sklavischen Abhängigkeit von der Natur zu befreien und ihm zu seiner Menschwerdung zu verhelfen. Arbeit ist eine auf das Lebensganze abgestimmte Tätigkeit, die dieses in der Form der Gesellschaft widerspiegelt. Die Arbeit macht die Gesellschaft zu einem Zweckverband, dessen vielverschlungene Verbindungen zunehmen mit dem Wachstum der Arbeitsformen, das sich vornehmlich in der fortschreitenden maschinellen Arbeitsteilung äußert. Diese bewirkt die unheimliche vergesellschaftende Bindung, welche die moderne Gesellschaft kennzeichnet. Es liegt nicht im Begriffe der Gesellschaft, diese Bindungen aufzuheben und den hochentwickelten Arbeitsmechanismus zurückzuschrauben auf primitive Arbeitsformen. Vielmehr fordert der Gesellschaftsbegriff eine immer weitergehende Arbeitsorganisation, die dann vollendet ist, wenn jeder einzelne mittels seiner Arbeit sich die äußern Bedingungen für die innerhalb der Grenzen seiner Naturgegebenheiten mögliche kulturganzheitliche Darstellung seines Lebens verschaffen kann. Die langwierige jahrtausende erheischende Abwicklung dieses Prozesses ist begründet in den außerhalb und innerhalb der eigenen Arbeit aufgespeicherten Machtfaktoren. Ununterbrochene, sich täglich erneuernde Störungen gefährden jederzeit die immer schwankende Gleichgewichtslage des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses. Die Gesellschaftsordnung ist demzufolge mit explosiven Spannungen erfüllt, die sich zeitweilig im übersättigten Zustande evolutionistisch oder revolutionistisch entspannen. Ob der gesellschaftliche Arbeitsablauf sich aus eigener Kraft trotz aller Krisen als Ganzheit behaupten kann, das ließe sich nur entscheiden, wenn alle staatlichen Machteingriffe ausgeschaltet werden könnten. Durch die Arbeit wird die Gesellschaft die lebenerhaltende und lebenerhöhende Daseinsordnung. Hegel und seine Schüler haben die unlösbare Verkettung der Begriffe Arbeit und Gesellschaft in umfassender Klarheit erkannt und auf dieses Begriffspaar ihre ganze Gesellschaftslehre aufgebaut. Die Arbeitsgestaltung entscheidet das Schicksal der Gesellschaft. Arbeit und Gesellschaft bedingen sich gegenseitig. Marx, Engels und Lassalle wollen allein mittels der Machtvollkommenheit der Arbeit die Gesellschaft vollenden, so daß sie des Staates nicht mehr bedarf. Aus dem Arbeitsbegriff leiten sie alle Begriffsmomente der Gesellschaft ab.

8. Eine Analyse des Gesellschaftsbegriffs fordert eine Analyse des Arbeitsbegriffs. Worauf beruht die gesellschaftsbildende Kraft der Arbeit? Wie entwickeln sich die ordnenden und

bindenden Einwirkungen, die von der Arbeit auf alle Glieder der Gesellschaft ausstrahlen? Welche Vorgänge wickeln sich in der Arbeit ab, die die Aufrichtung eines so machtvollen Lebensganzen verständlich machen? Wie ist der Aufbau der Gesellschaft zu verstehen? Um diese Kernfragen bewegt sich die Gesellschaftslehre Hegels und der von ihm abhängigen Denker. Sie sind sich darin einig, daß die Arbeit nicht ein rein mechanischer Vorgang ist. Auch die mechanischste Erwerbstätigkeit ist mehr als Mechanismus. Das erkennen auch Marx und seine Verbündeten an. Die Gesellschaft ist nicht ein mechanisches Machwerk. Die Arbeit ist eine zielstrebige Tätigkeit. Ihr ist Gerichtetheit eigen. Sie besitzt die Fähigkeit, die Einstellung zu wechseln. Sie paßt sich an. Verständige Ueberlegungen äußern sich in ihr. Die Arbeit ist sodann eine Tätigkeit, die nie dauernd in sich ruht und zur Ruhe kommt. Sie ist eine Auf-anderes-Bezogenheit. Sie ist Ausfluß eines Willens, der zu anderen Willen in Beziehung tritt. Sie muß sittliche Verhältnisse eingehen. Der Weg, auf dem die Arbeit das Ich zu sich selbst führt, muß viele Nicht-iche in sich aufnehmen. Die Arbeit gestaltet. Sie besitzt Zeugungskraft. Sie schafft Güter und Werte. Sie bildet. Die Gesellschaft ist lebendige Gestaltung und gestaltetes Leben. Nur durch den Arbeitsprozeß der Gesellschaft wird das Leben Form. Sie selbst wird Kulturgemeinschaft. Die Arbeit vergeistet und vergottet die Gesellschaft. Sie macht diese zu einer geistigen und sittlichen Gemeinschaft, zu einer Bildungsgemeinschaft. Hegels Gesellschaftslehre bezweckt, den gesellschaftlichen Arbeitsprozeß als kulturellen Bildungsprozeß darzustellen. Der gesellschaftliche Wirtschaftsmensch erzeugt in der Wirtschaft selbst ein ungemein sinnvolles Ordnungsgefüge, das sich hoch über den von Natur gegebenen Zusammenhängen erhebt, aufbaut. Hegel beschreibt, wie jeder einzelne aus seiner innersten Natur heraus mit unwiderstehlichem Zwange zur wirtschaftlichen Einstellung gedrängt wird, wie sein Tun erst dann einen Sinn bekommt, wenn es zugleich den Interessen der andern dient. Diese aus dem Ich herausgerichtete Sinngebung des Handelns ist zugleich eine gegen das Ich gerichtete, darum schmerzt sie. Arbeit ist Leiden. Das gesellschaftliche Leid ist innerlichst begründet und bleibt auch in der vollendeten Gesellschaft der Erdenrest, zu tragen peinlich. Aber dieses Leid kettet die Glieder der Gesellschaft immer fester aneinander, es verbindet, nicht im Sinne sentimentalischer Sympathie, sondern in der Bedeutung eines sich ganz natürlich einstellenden Dranges nach Leidüberwindung. Arbeit schafft verknüpfende Beziehungen, sie ist ein Objektivationsprozeß, das Ich tritt aus sich selbst heraus, tritt in die gegenständliche Welt ein und teilt sich dem schmeckenden Genuß der andern in der Form der austauschbaren Wirtschaftsobjekte mit. Arbeit ist beziehungschaffende Objek-

tivation auch in dem Sinne, daß sie die Brücke schlägt zwischen der Natur im naturwissenschaftlichen Sinne und dem schaffenden Menschen, der alles, was auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe steht als er, seinen kulturaufbauenden Zwecken einordnet. Objekt in seiner ganzen Schwere wird Natur erst dem arbeitenden Subjekt, das gestaltend die Fremdheit überwindet. Der Wirtschaftsgegenstand ist Objektsubjekt, ist Geistnatur, ist Zweieinheit, ist aufgehobener Dualismus. Das Subjekt wird erst Subjekt, indem es im Arbeitsprozeß durch die Wirtschaft hindurchgeht und durch diese und in der sich gleichzeitig bildenden Gesellschaft alle Gegebenheiten sich zu Objekten setzt. Diese Gegensatzsetzung allein erklärt die Möglichkeit pessimistischer Zivilisationskritik als eines schmerzhaften Ausdrucks des Subjektsbewußtseins von der Ichfremdheit der Objekte, die in Zeiten hochentwickelter Wirtschaftskrisen sich mit niederdrückender Schwere geltend macht, so auch in Marx und Engels mit gellendem Aufschrei zum Ausbruch kommt. Die Arbeit sozialisiert, vergesellschaftet, indem sie die Subjektsbewußtseine fortschreitend objektiviert und gegenseitig einander abstimmt und einstimmt. Diese Einstimmung erstreckt sich nicht nur auf die Angleichung der sich ergänzenden gegenständlichen und funktionalen Inhalte des theoretischen Bewußtseins, sondern auch auf die Objektivierung der zu Gewohnheiten sich erhärtenden Willensbezüge des praktischen Bewußtseins. Die gesellschaftsbildende Kraft der Arbeit ist unerschöpflich, da ihre proteusartige Mannigfaltigkeit der Differenzierung immer von neuem sich vielseitig verschlingende Ordnungsreihen erzeugt und dem Gesellschaftsganzen einfügt. Auf dem Wege der Arbeit vollzieht sich dieser außerordentlich verwickelte Prozeß der Vergesellschaftung, indem nicht selten fast bis zur Auslöschung das Subjektbewußtsein nach seiten seiner Ichbezogenheit verdunkelt wird. Diese sich ausbreitende Verdunkelung der Einzelheit im vergesellschafteten Subjektbewußtsein wird belichtet durch den Widerschein einer überzeitlichen Ganzheitsordnung, der in die Zusammenhänge des gesellschaftlichen Arbeitsorganismus hineinfällt. Hegel und seine Schüler haben in dieser Weise den soziologischen Sinn der Arbeit gedeutet, freilich aus verschiedenartigen Gesamthaltungen heraus. Hegel sieht das Zeitliche des gesellschaftlichen Arbeitsablaufs mit dem verklärenden Blick auf das überzeitliche Absolute und findet in ihm überall die Spuren der sich verwirklichenden Weltvernunft, die er mit der Heiterkeit des logischen Bewußtseins anschaut. Stein betrachtet das unheimliche Objektwerden der durch ihre eigene Arbeit sich einfangenden gesellschaftlichen Subjekte aus einem beschränkteren zeitgeschichtlichen Gesichtskreis und richtet den Blick auf die Notwendigkeit der Ordnungsumstellungen zum Zwecke der Wiederherstellung des gefährdeten

gesellschaftlichen Gleichgewichts. Marx, Engels und Lassalle lassen den durch die Arbeit sich abspielenden Vergesellschaftungsprozeß auf sich wirken wie eine weltenstürzende Dämonie, die sie mit Wehe- und Hosiannarufen begleiten, denn der Tod gesellschaftlicher Welten ist zugleich die Geburt der gesellschaftlichen Harmonie, des in sich ausgeglichenen gesellschaftlichen Subjektobjekts, dessen Lichtschein den der Gesellschaft Hegels bei weitem überstrahlt.

9. Die Gesellschaft ist infolge des in ihr sich abspielenden und sie aufrichtenden Arbeitsablaufs eine Produktivgenossenschaft. Sie erzeugt Werte. Diese sind zunächst rein wirtschaftliche Werte, insofern sie der Befriedigung der allgemeinen und besonderen Bedürfnisse dienen. Die Gesellschaft ist zuvörderst eine Wirtschaftsgemeinschaft. Als solche ist sie der Unterbau des gesamten sozialen Lebensganzen. Auch im Sinne Hegels und Steins. Sie schafft die unentbehrlichen realen Grundlagen, auf denen allein sich das höherwertige Leben aufbauen kann. Das Schaffende sind im Sinne von Marx und Engels die erzeugenden Produktivkräfte, deren geheimnisvolle Natur in ihrer unableitbaren Urgegebenheit ruht. Hegel, Stein und Lassalle, soweit dieser seiner geschichtsphilosophischen Einstellung treu bleibt, suchen den Ursprung der persönlichen Produktivkräfte im Wesen des Geistes. Dennoch geben auch sie zu, daß der Geist Fleisch werden muß, um seine zeugende Kraft zu entbinden. In diesem eingeschränkten Sinne dankt die Gesellschaft ihr Dasein der stofflichen Natur des Menschen. Die christliche Fleischwerdung erfährt ihre reale Ausdeutung. Die Realen, aus denen sich das gesellschaftliche Wirtschaftsleben zusammensetzt, sind aber nicht die Wirtschaftsobjekte als solche, insofern sie für den Genuß der Menschen stofflich zubereitete Gegenstände darstellen. Vielmehr durchlaufen diese sogleich nach ihrer Geburt aus dem vergesellschafteten Dasein heraus, in das sie sich sogleich nach ihrer Zeugung mitten hineinstürzen, eine bedeutungsvolle Metamorphose. Sie werden Fetische und bannen den, der nach ihnen verlangt. Wie geschieht das? Die Verwandlung vollzieht sich, indem die gesellschaftlichen Bezogenheiten, die an jedem Wirtschaftsgegenstand kleben, ohne die er nicht zustande kommt, rechtliche werden. Die Genesis eines Wirtschaftsobjektes durcheilt also folgende Stadien: 1. Die technische Formung eines Stofflichen, das nach seiner Gestaltung ein gesellschaftliches Bedürfnis befriedigt. 2. Die Vergesellschaftlichung des zu formenden Stofflichen während seiner Entstehung. 3. Die Verrechtlichung des geformten Stofflichen zum Zwecke seines Gebrauchs. Diese Verrechtlichung vollzieht sich in der Besitzergreifung des Gegenstandes, die diesen selbst entscheidend beeinflußt. Die Besitzergreifung fordert eine Entscheidung der Eigentumsfrage. Indem der Eigentumsbegriff an das Objekt herangetragen wird,

bestimmt sich das Schicksal desselben. Als Erzeugnis der Vergesellschaftung ist der Wirtschaftsgegentand nicht das Eigentum eines einzelnen. Wird die Vergesellschaftung bis in ihre letzten Ausläufer verfolgt und so im weitesten Umfang aufgefaßt, so fällt alles Privateigentum und jedes wirtschaftliche Produkt gehört der Gesellschaft als solcher. Es kann in diesem kommunistischen Sinne nicht Fetisch werden. Dennoch zieht es noch etwas an sich, wodurch es in ein viertes Stadium eintritt: es eignet sich die Macht an, die in seiner Wertwerdung ihm zukommt. Auch die kommunistische Wirtschaft kann die Werte nicht entbehren, sie muß diese vielmehr mit größter Sorgfalt bestimmen, ihnen eine denkbar weitestgehende Objektivität verleihen, wenn sie nicht in eine lumpenproletarische Gesellschaft versumpfen oder in den Kapitalismus zurückverfallen will. Es muß der wirtschaftliche Gegenstand einen Machtwert für die besitzen, die einen unmittelbaren Anteil an seiner Entstehung hatten, sei es mittels der Arbeitsleistung oder der Rohstoffe oder der Werkzeuge. Dieser in den Wirtschaftswert eingeschlossene Machtfaktor ist innerhalb des Kommunismus rein gesellschaftlicher, nicht politischer Natur. Infolge der zum mindesten quantitativen Unterschiede muß er trotz des Prinzips der Gleichheit eine Rangordnung und Subordination begründen, deren berechtigte Grenzen zu bestimmen und einzuhalten freilich nur möglich ist, wenn es irgenwo in der kommunistischen Gesellschaft ein unparteiisches Schiedsgericht mit ausreichender Vollzugsgewalt gibt. Viel weitere Grenzen sind der Entfaltung des Machtfaktors des Wirtschaftswertes innerhalb der bürgerlichen kapitalistischen Gesellschaft gesetzt. In ihr verwandelt sich das Erzeugnis der wirtschaftlichen Arbeit in eine Ware und einen Fetisch im Sinne von Marx und Engels. Der Umfang der Vergesellschaftung, soweit diese in die Entstehung des Dinges eingreift, wird eingeengt auf die einzelnen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die unmittelbar beteiligt sind. Das Ding wird alleiniger Besitz des Arbeitgebers, und die Arbeitsleistung der Arbeitnehmer wird entlohnt. Diese Entlohnung ist aber nur ein Bruchteil des vollen Arbeitswertes. Sie reicht in der Regel nur soweit, um die notwendigsten Bedürfnisse des Arbeiters zu befriedigen. Er ist gezwungen, immer von neuem Lohnarbeit zu verrichten, um sich wenigstens am Leben zu erhalten. Ein unaufhebbares Abhängigkeitsverhältnis ist die Folge. So äußert sich zunächst die verbindende und zugleich unterordnende Macht des zum Privateigentum gewordenen Wirtschaftsgegenstandes. Indem dieser in den Austauschprozeß eintritt, mißt er seine Macht mit der der übrigen Produkte. Er besitzt die Fähigkeit, an seiner statt dem Eigentümer die diesem notwendigen oder wünschenswerten Dinge zuzusprechen. Um diesen Vorgang zu beschleunigen, verwandelt er sich in das Medium Geld. Dieses entwickelt seine Zauberkräfte, indem es in

die mannigfaltigsten stofflichen Gestalten eingehen kann. Zu einer beherrschenden Macht wird es durch seine kapitalbildende Kraft. Es kann einen Wert an sich locken, den es ursprünglich nicht besaß. Ist es einmal durch den Mehrwert Kapital geworden, so fängt es an zu konkurrieren, zu akkumulieren, sich zu konzentrieren, und so wird es eine Großmacht, die nur dadurch besiegbar ist, daß sich neben ihr durch denselben Prozeß ebenbürtige Gegner geltend machen. Der zum Kapital angeschwollene Privatbesitz knechtet nicht nur die an seiner Entstehung beteiligten Arbeiter, sondern auch alle von ihm abhängigen nichtkapitalistischen Konsumenten. Seine Machtsphäre beschränkt sich nicht mehr bloß auf die Gesellschaft, sondern greift über auf das staatliche Gebiet. Der Wirtschaftsgegenstand wird eine politische Macht, welche die Gesellschaft als Ganzheit gefährdet. Diesen Ablauf des wirtschaftlichen Lebens haben Marx, Engels und Lassalle als die Eigenart der kapitalistischen Gesellschaft angesehen. Sie deuten die ökonomische Entwicklung so, daß sie die kommunistische Gesellschaft durch die Vernichtung des Kapitalismus durch sich selbst mit Notwendigkeit kommen sehen. Alsdann wird die Gesellschaft als Wirtschaftsgemeinschaft die einzelnen noch viel inniger miteinander verbinden als bisher, aber diese Banden sind keine Fesseln, keine Ketten, und in der Gesamtordnung überwiegt das Gleichgeordnetsein das Untergeordnetsein. Stein, der die verbindende und auflösende Macht des gesellschaftlichen Wirtschaftsdaseins weitgehend mit Marx, Engels und Lassalle gleich beurteilt, will mit Hilfe des Staates die gefahrvoll zerspaltenden Wirkungen des kapitalistischen Besitzes aufheben. Hegel, der die gemeinschaftzerstörenden Momente der ökonomischen Bewegung und des durch sie sich bildenden kapitalistischen Besitzes infolge seiner versöhnenden metaphysischen Tendenz viel zu sehr zurücktreten läßt, ist das Vorbild Steins, indem auch er den regulativen Eingriffen des Staates vertraut.

10. Die auf einem weitverzweigten Arbeitsprozeß sich aufbauende Gesellschaft kennzeichnet sich auch dadurch als Wirtschaftsgemeinschaft, daß ihr Gegliedertheit eigen ist. Freilich gilt das zunächst nur von den geschichtlich gegebenen Gesellschaftsformen und nur in eingeschränktem Sinne von der kommunistischen Gesellschaft, wodurch auch ihre fragwürdige Lebensfähigkeit sich ankündigt. Eine allgemeingültige Gegliedertheit ist der Gesellschaft schlechthin immanent. Das unaufhebbare Abhängigkeitsverhältnis zahlreicher Individuen zwingt zu einer geordneten gegenseitigen Einstellung. Auch eine teilweise Aufhebung der maschinellen Arbeitsteilung etwa mittels einer gewissen Umlagerung, denn um mehr kann es sich selbst beim Kommunismus nicht handeln, wenn er die technischen Fortschritte des Kapitalismus sich aneignen will, würde zu einer gegen-

seitig sich ergänzenden Arbeitsverteilung nötigen. Eine Gesellschaft hörte auf zu sein, wenn alle Individuen einunderselben Tätigkeit nachgingen. Die Gesellschaft als Ganzheit, als Totalität, wenn auch nur als relative, wie Hegel feinsinnig sagt, fordert denknotwendig das Moment der Gegliedertheit. Eine ungegliederte kommunistische Gesellschaft könnte als logischer Widerspruch nicht bestehen. Sie würde auch den Begriff des Individuums aufheben und jede Entwicklungsmöglichkeit vernichten. Der bereits umschriebene Wirtschaftsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft bewirkt notwendig eine fortschreitend sich bereichernde Gliederung. Diese äußert sich zunächst in der Ständebildung, die auf der beruflichen Gliederung beruht. Innerhalb der einzelnen Berufe entwickelt sich, soweit die Gleichförmigkeit der Arbeit reicht, eine zumeist mit einer recht aufdringlichen Außenfarbe gezeichnete relative Gleichgerichtetheit der Individuen, die ein relatives Gleich- und Nebengeordnetsein zur Folge hat. Sobald die Kapitalbildung einsetzt, tritt der Unterschied zwischen Unternehmer und Arbeiter ein, was das Ueber- und Untergeordnetsein neben das koordinierte Verhältnis stellt. Die fortlaufend sich verschärfende Super- und Subordination läßt aus der Koordination etwas ganz Neues hervorgehen. Neben den Ständen bilden sich die Klassen, indem die vom gleichen wirtschaftlichen Schicksal Betroffenen sich zum Abwehrkampf gegen ihre scheinbaren oder wirklichen Antipoden zusammenschließen. Die zunehmende nach innen gekehrte Gleichgerichtetheit großer Massen ist gleichzeitig eine nach außen gewendete Entgegengerichtetheit. Die Entgegengerichtetheiten innerhalb der Gesellschaftsordnung gefährden diese unaufhörlich. Die Super- und Subordination der feindlichen Entgegengerichtetheiten bestimmt das Ueber- bzw. Mindermaß der ihnen zustehenden wirtschaftlichen und mit dieser verbundenen politischen Macht. Mit wachsendem Gegendruck und wirtschaftlicher und politischer Zuspitzung verschieben sich die Machtverhältnisse. Kehren diese sich völlig um, so erleidet die Gesellschaftsordnung eine bruchartige Erschütterung, die mit einem umgruppierenden Rollentausch endet. Marx, Engels und Lassalle haben den Antagonismus innerhalb der bürgerlichen Gesellschaftsordnung mit schmerzender Deutlichkeit herausgearbeitet, indem sie Kapitalismus und Proletariat zu unversöhnlichen Gegensätzen werden lassen, deren Aufhebung nur durch die Vernichtung des einen durch den andern möglich ist. Die Entstehung wie die Aufhebung dieser Gegensätze betrachten sie als geschichtliche Notwendigkeit, insofern sind sie wesenhafte Momente des Gesellschaftsbegriffes, der sie für seine reale Genesis nicht entbehren kann. Nicht aber sind diese Gegensätze der Gesellschaft an sich eigen, denn die vollendete kommunistische Gesellschaft hat sie ausgeschieden und eine gegensatzlose Gegliedertheit der Gesell-

schaftsordnung an deren Stelle eingesetzt. Diese Marx-Engels-Lassallesche begriffliche Fassung entbehrt die geschichtliche Erfahrung und verfällt damit in das Bereich der erfahrungslosen begrifflichen Konstruktion. Stein hat sich vor dieser Verirrung gehütet, die gegensatzhafte gesellschaftliche Gegliedertheit als begriffswesenhaft anerkannt und nur insoweit Marx, Engels und Lassalle vorgedacht, als er die revolutionäre Explosivgewalt der Spannungen dieser Gegensätze zwar nicht bis zur völligen Auslöschung, wohl aber bis zur gegensatzumstellenden Ueberwindung der Gegensätze wirksam werden ließ. In Hegels Gesellschaft geht es so friedlich zu, daß die Gegensätze nicht zum Austrag kommen. Wohl ist sein ganzer Gesellschaftsbegriff in seiner innerlichsten Natur auf reiche unterschiedliche Gegliedertheit angelegt, aber diese Unterschiedlichkeiten biegen sich um, so oft sie sich reiben, schleifen sich ab, und wo sie auszuarten drohen, werden sie durch die höhere Gewalt des Staates in ihre berechtigten Grenzen zurückgedrängt.

11. Hegels, Steins, Marxens, Engels' und Lassalles Auffassung von der Gesellschaft als einer gegliederten Ganzheit wird noch mehr belichtet, wenn sie in Beziehung gesetzt wird zu dem Ganzheitszug der gesellschaftlichen Harmonie, etwa im Sinne von Hans Driesch und Georg Simmel. Die Gesellschaft ist ein harmonisches Ganzes. Trotz der unendlichen Fülle von Unterschieden, Gegensätzen, Spannungen, Widersprüchen fällt sie nicht auseinander, sondern erhält sich als Einheit. Sie erlebt wohl ihr Dasein bedrohende Erschütterungen, aber sie entwickelt immer von neuem die Kraft aus sich, diese zu überwinden und über sie zu triumphieren. Alle Reibungen, Verwicklungen, Kämpfe dienen nur zu ihrer Verjüngung. Alle Dissonanzen lösen sich harmonisch auf. Die zahllosen Individuen, aus denen sich die Gesellschaft zusammensetzt, folgen bei der Wahl ihres gesellschaftlichen Standortes nur ihrem Eigeninteresse, und dennoch schließen sich diese Standorte zusammen zu einer wohlgeordneten Raumverteilung. Die Gesellschaft selbst schenkt dieser Raumharmonie unbegrenztes Vertrauen, indem sie von Berufen im Sinne von Berufung redet und von jedem fordert, nur seiner eigenen Stimme zu folgen, so werde er den richtigen Platz in der Gesellschaft finden. Die verwandten Berufe schließen sich zu geordneten Teilganzen zusammen, der korporative Zusammenschluß, das Genossenschaftswesen lassen die singulären Unterschiede hinter die gemeinsamen Züge zurücktreten. Die Stände und Klassen müsen sich auch als feindliche Brüder die Hand reichen. Die Gesellschaftslehre Hegels und der von ihm abhängigen Denker ist voll und ganz auf den Harmoniegedanken eingestellt. Sie unterscheiden sich untereinander nur durch die verschieden starke Hervorkehrung der dissonierenden Akkorde. Hegels altruistisches Prinzip ist harmoniestiftend. Jeder

einzelne wird auf Schritt und Tritt aus sich heraus zur Angleichung genötigt. Die gesellschaftliche Bewegung verläuft so, daß die Harmonie in der bürgerlichen Weltwirtschaft zunimmt. Es ist nicht ein rein kausales Geschehen, sondern eine teleologische Entwicklung im strengsten Sinne. Der absolute Geist steht hinter jedem Individuum und läßt es tätig sein für die Aufrichtung der Totalität des Weltengeistes. Dennoch begrenzt Hegel den gesellschaftlichen Harmoniegedanken. Das egoistische Prinzip ist so mächtig, daß es zum mindesten das Zustandekommen einer vollendeten gesellschaftlichen Harmonie verhindern kann. Es bleibt trotz aller Aufwärtsentwicklung soviel unaufgehobene Besonderheit übrig, daß diese als etwas aus der Harmonie störend Herausragendes sich erhält. Anderseits ist innerhalb der Hegelschen Gesellschaft das Aneinanderstoßende, Aufeinanderprallende, Entgegengerichtete niemals von einer solchen Gegensätzlichkeit, daß seine wenigstens teilweise Aufhebbarkeit nicht ohne Erschütterung von Grund auf möglich wäre. Hegel ist folgerichtiger Dialektiker, der auch die stärksten Gegensätze harmonisch abgestimmt sein läßt. Doch hütet er sich in seinem Gesellschaftsbegriff vor einer Ueberspannung der harmonisierenden Tendenz, er vergewaltigt die Empirie nicht und anerkennt die nicht zu beseitigenden Unausgeglichenheiten und zwar verlegt er diese in die Wesensnatur der Wirtschaft, die das Grundlegende für die Gesellschaft ist. Die höchstmögliche Form gesellschaftlicher Harmonie verwirklicht sich nach Hegel in der Korporation und Genossenschaft, die darum zum Staat hinüberführen, in den Hegel die Vollendung sozialer Harmonie verlegt, denn sein Wesenhaftes ist das Allgemeine, nicht das Besondere, er ist das begrifflichste soziale Dasein, in ihm findet der absolute Geist das ihm Angemessene und darum eine bleibende Stätte. Steins sozialer Harmoniegedanke ist im wesentlichen der Hegels, nur ist er von geringerer begrifflicher Gestaltung und Tiefendimension, dagegen reicher an disharmonischer Füllung. Darum betont Stein noch kräftiger als Hegel, daß der Begriff einer vollkommenen Gesellschaft eine condradictio in adjecto ist, daß die Harmonie der Gesellschaft, die auch er durch geschichtliche Betrachtungen als eine zunehmende Größe zu beweisen versucht, ernstlich gefährdet wäre, wenn die regulierenden Eingriffe des Staates wegfielen. Fanatisch wird der soziale Harmoniegedanke bis an die Grenze des denkbar Möglichen durch Marx, Engels und Lassalle getrieben. Ihre kommunistische Gesellschaft ist die Gesellschaft vollendeter Harmonie und darum die vollkommene Gesellschaft. Wenn sie auch zugeben, daß ein sehr langer Weg zu diesem Gesellschaftsideal hinführt, so zweifeln sie doch nicht an dessen restloser Verwirklichung. Ihr Rationalismus räumt alle Hemmungen und Verfehlungen aus dem Wege. Es bildet sich eine auf reiner Koordination

aufgebaute Gemeinschaft von freien Gleichgerichtetheiten. Die Zentralinstitute der kommunistischen Gesellschaft haben soviel Einsicht und Macht, daß sie alles weislich ordnen. In der bürgerlichen kapitalistischen Gesellschaft freilich ist die Harmonie aufs empfindlichste gestört. Obwohl Marx, Engels und Lassalle auch Dialektiker sind, fehlt doch bei ihnen die harmonische Abstimmung der Gegensätze, sie lassen die Widersprüche der Gesellschaft laut aufschreien mit dem Tonfall pessimistischer Kulturkritik. Klagen echten, tiefempfundenen sozialen Mitleids mischen sich mit fanatischen Freiheitsrufen und dem Lärm politischer Machtgelüste. Das hindert sie aber nicht, mit einem ans Naive grenzenden Glauben aus dieser dem Untergang geweihten Gesellschaft eine lichtvolle soziale Harmonie hervorgehen zu lassen, die nicht mehr der staatlichen Unterstützung bedarf, weil sie aus sich allein die Kraft entwickelt, Gesellschaft und Staat zugleich zu sein.

12. Aus dem bisher Gesagten ist bereits deutlich geworden, daß die Gesellschaft im Sinne Hegels und seiner Schüler nicht eine statische, sondern eine funktionale Ordnung ist. Die soziale Harmonie hat das Eigentümliche an sich, daß sie fortlaufende Bewegung ist. Die Harmonie liegt keineswegs in den Individuen selbst, aus denen sich die Gesellschaft zusammensetzt, sondern allein in den sie verbindenden Funktionen. Die Individuen als solche kehren innerhalb der Gesellschaft derart ihr Eigenes heraus, daß ihre Unterschiedlichkeiten in grellen Mißtönen ganz auseinanderklingen. Nur in den wirtschaftlichen, rechtlichen und sittlichen Beziehungen zueinander, die einzugehen sie um ihrer selbst willen nicht verhindern können, nähern sie sich soweit, daß sie ohne ihren Willen zu einem Ganzen sich zusammenfügen. Diese Beziehungen aber sind außerordentlich locker, für jede neue Reizung äußerst empfindlich, jeden Augenblick bereit sich umzuformen, umzustellen, auf Zeit oder für immer ganz zu lösen. Die Gesellschaft und das Gesellschaftliche, alles, was sie hervorbringt, ist ein funktionales Verhältnis oder eine Wirkung desselben. Gerade darin liegt das wie Wunderbares Anmutende der gesellschaftlichen Ordnung, daß der ruhelose Wechsel der Beziehungen, veranlaßt durch millionenfache Gleichgewichtsstörungen, die Einheit nicht völlig vernichten kann. Freilich die Einheit und die in ihr liegenden Teileinheiten wechseln auch und bewähren auch so ihren funktionalen Charakter. Dieser Wechsel vollzieht sich mit und ohne große Erschütterungen, für viele oft so unbemerkbar, wie sich der organische Körper ohne Wissen seines Trägers täglich erneuert. Das Zustandekommen der funktionalen Harmonie bliebe unverständlich, wenn nicht innerhalb der wechselnden Beziehungen konstante und variable Bestandteile zu unterscheiden wären. Ferner wechseln die Variablen nicht gleichzeitig, sondern zu sehr ver-

schiedenen Zeiten, während die einen sich bewegen, sind die andern noch oder bereits wieder in relativer Ruhe. Hegel hat die Funktionalität der bürgerlichen Gesellschaft in der Ausbreitung des altruistischen Prinzips dargestellt. Der soziale Altruismus ist aus dem Egoismus geboren, und darum sucht er den andern immer dort, wo ihm die größten Vorteile winken. Er verläßt ihn wieder, wenn verlockende Gewinne dazu reizen. Hegel ist geneigt, die Konstanten innerhalb der wechselnden Verhältnisse hervorzukehren, die zielstrebige gesellschaftliche Bewegung erlaubt den Variablen nur einen begrenzten Ausschlag. Indem auch Hegel die Wirtschaft als die reale Grundlage der Gesellschaft betrachtet, führt er den Nachweis, daß alles Oekonomische durchaus funktionaler Natur ist. Sehr deutlich tritt das bei seinem Vermögensbegriff zutage, der nichts anderes als die Beziehungen eingehende lebendige Kraft bezeichnet. Die Gesellschaft ist nur das, was aus dem Wechselspiel ihrer lebendigen Energien sich ergibt. Hegel deutet auch an, daß auf diesem Geheimnis das Schicksal der Teiltotalitäten innerhalb der Gesellschaft beruht. Jede gesellschaftliche Veränderung ist nur möglich mittels Auflösung und Neubildung funktionaler Beziehungen. Die aus dem gesellschaftlichen Leben hervorgehenden Werte, vornehmlich auch die wirtschaftlichen, sind Beziehungswerte, die ihren Anspruch und ihre Geltung den Leistungsbeziehungen der Individuen zu einander danken. Steins umfassendere und differenziertere volkswirtschaftliche und soziologische Erkenntnis arbeitet noch schärfer die Funktionalität der Gesellschaft heraus und läßt den Variablen größeren Spielraum. Indem er ganz in die Nähe des Kapitalbegriffes und der von ihm abhängigen Begriffe kommt, bietet sich ihm Gelegenheit, diese alle als Funktionsbegriffe zu erfassen. Die Arbeit, die ökonomischen Werte, das Kapital, die Klassen, die Gesellschaftsformen sind nur aus den aufeinander eingestellten Tathandlungen der Individuen entstanden. Stein stellt mit großer Breite die Mannigfaltigkeit und Bedeutung der Ausdrucksformen der funktionalen Beziehungen dar. Mit deutlicher Bewußtheit ist die funktionale Bezogenheitsgeltung aller soziologischen und ökonomischen Begriffe, insonderheit des Gesellschaftsbegriffes von Marx, Engels und Lassalle erkannt und betont worden. Tendenziös haben diese Denker diese Begrifflichkeit vor das Auge der großen Massen geschoben, um ihnen die Vorstellung von dem nun einmal Naturgegebenen, von dem Starren, scheinbar Unveränderlichen, dem Nichtzuändernden der gesellschaftlichen Beziehungen zu rauben. Sie haben nachgewiesen, daß bereits an den einfachsten ökonomischen Werten eine sehr wohl verschiebbare Funktionalität haftet und daß deren Charakter die gesamte Gestaltung der Gesellschaft beeinflußt. Eben weil diese Denker glauben, die soziologische Funktionaltität als mathematisch meßbare Proportion erfaßt zu haben, erkühnen

sie sich eine ganz rationalistische Gesellschaftskonstruktion. Sie wollen die angeblich falschen durch die wahren Leistungsbezogenheiten ersetzen, indem sie diese mittels der Freiheits- und Menschlichkeitsidee bestimmen. Sie erkennen also nur die soziologischen Funktionalitäten an, die sittlich sind in ihrem Sinne, womit sie der Gesellschaft wieder und zwar in grundsätzlicher Uebereinstimmung mit Hegel und Stein einen eigenen Charakter geben.

13. Bevor auf diese Seite des Gesellschaftsbegriffes eingegangen werden kann, ist eine andere zu beachten. Die Funktionalität der Gesellschaft ist zu unterscheiden von der Dynamik der Gesellschaft. Das funktionale Verhältnis ist eine mathematische Bezogenheit und als solche etwas Zeitloses. Die mathematische Formel kann durch beliebig viele Größen ausgefüllt werden, ohne daß sich an ihrer Geltung etwas verändert. Die allgemeinsten soziologischen funktionalen Beziehungen sind ebenfalls von zeitloser Gültigkeit. Zeitlich, zufällig, veränderlich, geschichtlich sind hingegen ihre empirischen Füllungen. Durch die wird die allgemeine Formel dermaßen spezialisiert, daß die praktische Nutzanwendbarkeit in den einzelnen Fällen sehr verschiedene Bedeutung haben kann. Die Gesellschaft ist in diesem Sinne etwas sich Entwickelndes, sie hat ihre eigene Geschichte. Hegel, Stein, Marx, Engels und Lassalle sind geschichtliche Denker. Sie haben den geschichtlichen Wandel der Gesellschaft als etwas sehr Bedeutungsvolles und Weittragendes erkannt. Die Gesellschaft und das in sie eingeschlossene wirtschaftliche Leben durchlaufen eine sehr lange Entwicklung, die so alt ist wie die Menschheitsgeschichte, mit der sie in innigstem Zusammenhange steht. Es kann das nicht anders sein, denn die Individuen, aus denen sich die Gesellschaft zusammensetzt, sind dieselben Wesen, an denen sich die Geschichte abspielt. Die Gesellschaft verstehen kann nur der, der auch ihre Geschichte kennt. Die Geschichtlichkeit ist dem Gesellschaftsbegriff immanent. Ohne den weltgeschichtlichen Ablauf konnte die Gesellschaft nicht nur nicht zu ihrem Dasein, sondern auch nicht zu ihrem Sein kommen. Hegels Gesellschaftsgeschichte ist interessiert an dem Gegensatz zwischen antiker und nachchristlicher moderner Gesellschaftlichkeit und erklärt diese zeitlichen Wesensunterschiede aus der verschiedenartigen Geistigkeit zweier geschichtlicher Welten, womit der Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung hergestellt wird. Hegel sieht auch den Wandel innerhalb der modernen Wirtschaftsgeschichte, er kennt die gesellschaftsgeschichtliche Bedeutung der Maschine und der durch sie umgeformten Arbeitsteilung. Als einen Teilinhalt des gesellschaftlichen Geschehens betrachtet er die Rechtsgeschichte. Hegels Gesellschaftsgeschichte geht nicht über die bürgerliche Gesellschaft hinaus. Mit viel größerer Wucht als Hegel wirft sich Stein auf die Geschichte

der Gesellschaft, die er in ihrem ganzen menschheitlichen Umfange, vorzugsweise in ihrer neuesten zeitgeschichtlichen Gestaltung erfassen möchte. Die Gesellschaftsgeschichte wird ihm zur Weltgeschichte schlechthin. Menschheitliches Geschehen enträtselt sich erst durch die Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte. Nicht isolierte Individuen machen die Geschichte, sondern vergesellschaftete Wesen, die sich durch wirtschaftliche Beziehungen verbunden fühlen. Vergesellschaftetes Wesen sein heißt Mensch sein. Gesellschaft im vollwertigen Sinne ist menschliche Gesellschaft. In der neuesten revolutionären Geschichte drängen sich die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bewegungen besonders deutlich hervor. Steins geschichtlicher Blick ist vorwärts gewandt, er will aus den Gesetzen der vergangenen gesellschaftlichen Bewegung die Richtung der zukünftigen bestimmen. Die Geschichte des gesellschaftlichen Rechts und der gesellschaftlichen Sittlichkeit rückt er in den innigsten Zusammenhang mit der Wirtschaftsgeschichte. Steins Analyse des Gesellschaftsbegriffes ist durchaus geschichtlich orientiert. Marx, Engels und Lassalle sind ebenfalls der Ueberzeugung, daß sich das Wesen der Gesellschaft nur verstehen läßt mittels der Geschichte der Ausbreitung dieses Wesenhaften. Auch nach ihrer Auffassung mußte die Gesellschaft durch eine lange Geschichte hindurchgehen, um zu ihrer wahren Gestalt hindurchzudringen. Für sie löst sich restlos die ganze Menschheitsgeschichte in Gesellschaftsgeschichte auf. Der Reichtum des gesamten kulturgeschichtlichen Geschehens bezeugt die Fülle der Inhalte des Gesellschaftsbegriffes. Nur aus dem vergesellschafteten Menschen heraus läßt sich die Welt begreifen. Alle Begriffsentwicklungen von Marx, Engels und Lassalle haben einen gesellschaftsgeschichtlichen Inhalt. Der Historismus Hegels und Steins steigert sich in diesen Denkern bereits zu despotischem Herrschaftsgelüste, er macht auch vor der Zukunft nicht halt, sondern hat es gerade auf sie abgesehen und schreibt ihr seine Gesetze vor. Die Geschichte ist der Weg zur Gesellschaft. Die antike, die feudale, die bürgerliche Gesellschaft mit ihren ganz verschiedenartigen Produktionsverhältnissen sind besondere Entwicklungsstufen in der Geschichte der Menschheit.

14. Aber mit alledem ist die dynamische Gesellschaftsauffassung Hegels und der Hegelianer nicht ausreichend gekennzeichnet. Das Eigenartige ist vielmehr die Dialektik der Entwicklung, welche die Gesellschaft durchläuft. Diese Ansicht ist nicht eine aus der Luft gegriffene Konstruktion, sondern eine Tatsachendeutung. Die im gesellschaftlichen Leben ganz besonders auffällige Heterogonie der Zwecke ist das Dialektische. Es ist eine nicht zu leugnende Tatsache, daß im gesellschaftlichen Dasein das ganz egozentrisch eingestellte Handeln der Individuen Nebenwirkungen zur Folge hat, die die Ge-

sellschaft als Ganzheit, wenn nicht im Einzelfall, so doch in der Gesamtheit der Fälle, sub specie aeternitatis, so beinflussen, daß sich ihr Habitus bedeutsam verändert. Die empirische Gesellschaftsgeschichte lehrt ferner, daß die aufeinanderfolgenden Zeitalter der gesellschaftlichen Entwicklung die funktionalen Beziehungen der Individuen zueinander in dem Sinne verändert haben, daß die Gesamtbewegung zwar nicht als Aufwärtsentwicklung gedeutet werden muß, wohl aber bestimmbare Merkzeichen in sich enthält, die Anhaltspunkte zu einer solchen Deutung werden können. Ferner spricht für die dialektische Deutung die geschichtliche Erfahrung, daß die umwälzenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Erneuerungen, die sich in Krisen, Revolutionen und Kriegen Bahn brechen, den Eindruck gesetzlich bedingter Reaktionserscheinungen erwecken. Schließlich wird auch die vorsichtigste erkenntniskritische Haltung sich des Gedankens nicht enthalten können, daß die Gesellschaftsordnung soviel Ganzheitszeichen enthält, daß die Annahme des Daseins eines überpersönlichen, alle Einzelheiten zusammenschließenden Ganzen als erlaubt erscheint. Hegel und seine Schüler haben sich durch ihren sittlichen Glauben und durch ihr metaphysisches und geschichtliches Bewußtsein verführen lassen, die dialektische Entwicklung mit sicherer Gewißheit und in absoluter Vollendung (Stein ausgenommen) zu lehren. Hegel begegnet dem dialektischen Prozeß innerhalb der Gesellschaft bei allen funktionalen Beziehungen, in allen entdeckt er die List der hineinscheinenden Vernunft. Die Dialektik wirkt sich aus in allen Einzelvorgängen, sie unterwirft sich aber auch die Gesellschaft als Ganzheit, denn diese ist nur eine Teiltotalität, nicht Selbstzweck, sondern untertänig dem Endzweck der Gesamtentwicklung. Die dialektische Folge verdichtet sich im Laufe der geschichtlichen Bewegung. Schließlich ist die Hegelsche Dialektik begründet in der Gesetzlichkeit eines absoluten Geistes, der, indem er seiner Natur folgt, auch in die Gesellschaft den Gang seiner Bewegung verlegt. Steins gering entwickelte philosophische Begriffsbildung läßt die dialektische Bewegung innerhalb der Gesellschaft weniger im Lichtschein der zeitlosen Absolutheit sichtbar werden. Um so kräftiger arbeitet sein geschichtlicher Sinn die konkreten Wirklichkeitsformen der sozialen Dialektik heraus und zwar weniger die, welche sich in den Beziehungen von Individuum zu Individuum bilden, als vielmehr die bedeutungsvolleren, welche sich in den kapitalistischen Kämpfen der Gesellschaftsklassen herauskristallisieren. Obwohl auch Stein einem dialektischen Aufstieg zuneigt, so drängt sich doch bei ihm das Sieghafte der dialektischen Vernunft Hegels weniger hervor. Es fehlt die metaphysische Grundlegung, die das erlaubte. Mit stolzem Bewußtsein haben Marx, Engels und Lassalle die Dialektik der gesellschaftlichen Bewegung zum Unterpfand ihrer

Zukunftshoffnungen verwertet. Aus der Geschichte der menschlichen Gesellschaft, ohne metaphysische Anleihen, rein empirisch, glauben sie mit unfehlbarer Gewißheit die soziale Dialektik ableiten zu können. Alle sozialen Unterschiede verwandeln sich für ihre Augen in dialektische Gegensätze. Hegel und Stein werden in ihrem Denken lebendig, insofern das begriffskonstruktive Element mit dem geschichtlich beschreibenden Element sich in ihnen vereinigt. Mit Hegel begegnen sie sich, wenn auch sie die dialektische Bewegung schließlich zur Ruhe kommen lassen. Wenn der letzte große dialektische Gegensatz Kapitalismus und Proletariat überwunden ist, dann sind alle sozialen Gegensätze aufgehoben, dann ist die Dialektik der Gesamtentwicklung abgelaufen, selbst in den gegenseitigen Beziehungen der kommunistischen Individuen besteht sie nicht weiter, weil deren freie Gleichgerichtetheiten keine Gegensätze aufkommen lassen. Marx und Engels lehnen es ab, diese Ordnungsgesetzlichkeit, die sich mit unwiderstehlichem naturwissenschaftlichen Zwang durchsetzen soll, aus einer metaphysischen Geistigkeit abzuleiten. Dieser ganze dialektische Prozeß bedeutet für sie die Menschwerdung des Fleisches, die sich um so mehr vollendet, je mehr sich die Bewegung der gegensatzlosen Ruhe nähert.

15. Wenn dieses Ziel erreicht ist, dann haben sich nicht nur die formalen Tatbestände des gesellschaftlichen Lebens bis zur höchstmöglichen Glättung harmonisiert. Mit dem Ablauf dieses Prozesses vollendet sich gleichzeitig das Materiale, das durch diese Entwicklung sich verwirklicht. Dieses Materiale hat verschiedene Inhalte. Es ist zunächst ökonomischer Art, insofern es die Befriedigung aller gesellschaftlichen Bedürfnisse betrifft. Dieses Materiale ist die Wirtschaft als Inbegriff aller gegenständlichen Realitäten sowie der warenerzeugenden Arbeitsprozesse, die insgesamt den ökonomischen Zwecken dienen. Das Materiale ist zum andern rechtlicher Art, greift also gestaltend ein in das Bewußtsein der gesellschaftlichen Individuen und bringt Veränderungen in ihm hervor, die es zu einer von ihm selbst gewollten Ordnung veranlassen. Der gesellschaftliche Mensch ist ein Rechtssubjekt. Die Gesellschaft ist ein Rechtsgebilde. Freilich das Rechtsbewußtsein des vergesellschafteten Menschen hat sehr verschiedene Grade der Bewußtheit. Das begriffliche und bewußt normative Recht ist nur die höchste Form. Von universellerer Bedeutung für das gesellschaftliche Leben ist das Rechtsbewußtsein halb schlummernder Bewußtheit, das allen funktionalen Beziehungen der vergesellschafteten Individuen zugrunde liegt. Ihr auf Gegenseitigkeit eingestelltes Handeln ist ein Vertragsverhältnis, das aber den Beteiligten keineswegs oft deutlich zum Bewußtsein kommt. Der gesamte Arbeitsmechanismus ist ein Do-ut-des-Vertrag, der zumeist stillschweigend eingegangen wird. Die Rechtsverbindlichkeiten

der vergesellschafteten Rechtssubjekte übertragen sich auf alles, was durch ihre Arbeit hervorgeht. An allen Erzeugnissen kleben Rechtsanteile, die den außerstofflichen Wert der Waren bedingen. So fallen die ökonomischen Werte zu einem guten Teil in die Rechtssphäre hinein. Der Preisbildung liegt ein allgemeines Rechtsbewußtsein zugrunde. In das Bereich des begrifflichen, bewußt normativen Rechts erhebt sich die Rechtswertigkeit des Arbeitsprodukts, sobald die Eigentumsfrage an es herangetragen wird. Die Entlohnung beruht auf der Einschätzung der Rechtsanteile. Diese ist abhängig von dem jeweiligen zeitgeschichtlichen Gehalt des allgemeinen begrifflichen Rechtsbewußtseins. Die Geschichte lehrt, daß die Entwicklung des Eigentumsrechts im Zusammenhang steht mit der ökonomischen Bewegung. Das Eigentumsrecht ändert sich, wenn bestimmte Formen der Entlohnung, der Preisbildung, der Besitzverteilung von einem maßgebenden Teil der Gesellschaft als nicht richtig verworfen werden. Die Gesellschaft kann ferner auf das Strafrecht nicht verzichten, um insonderheit alle Verstöße gegen die anerkannte Eigentumsordnung abzuwehren. Die strafrechtliche Vollzugsgewalt der Gesellschaft ist abhängig von dem Umfang der staatlichen Funktionen, die sie sich angeeignet hat. Will die Gesellschaft ihre Macht auf einer sicheren Grundlage begründen, so muß sie ohne Unterlaß die Rechtsordnungen gestalten im Einklang mit der höchstentwickelten Einsicht und Erkenntnis des sinnhaften Ordnungsgefüges des Lebens. Dieser Vernunftstandpunkt entscheidet über Sein und Nichtsein der positiven Gesetze.

Hegel und die von ihm abhängigen Denker haben das bleibende Verdienst, die Gesellschaftigkeit des Rechts und die Rechtigkeit der Gesellschaft erkannt und die sich aus diesen Tatbeständen ergebenden Folgerungen gewürdigt zu haben. Hegel hat die im gesamten wirtschaftlichen Leben aufgespeicherten rechtlichen Beziehungen deshalb nicht mit ausreichender Klarheit und Deutlichkeit herausgestellt, weil ihn sein Begriff der objektiven Sittlichkeit daran hinderte. Indem Hegel alle die zahllosen Verbindlichkeiten, durch welche die vergesellschafteten Individuen täglich ineinanderwachsen, unter sittlichem Gesichtspunkt betrachtet, verdunkeln sich deren rechtliche Bestandteile. Anderseits indem er bereits die ursprünglichen, noch nicht begrifflich verdichteten Rechtszusammenhänge der gesellschaftlichen Wirtschaftsmenschen in sittliche Beleuchtung rückt, füllt er sie mit einem nicht mehr überhöhbaren und äußerst folgewichtigen Gehalt. Wo auch ursprünglichstes Recht sich bildet, da ist es Ausdruck, wenn auch zunächst unbewußter, der sittlichen Persönlichkeit, bzw. des Menschen, der darauf angelegt ist. Marx, Engels und Lassalle haben gerade auf dieser Voraussetzung ihre Werttafel der ökonomischen und sozialen Werte errichtet. Daß Hegel auch das begriffliche

normative Recht der Gesellschaft einfügte, war ebenfalls ein folgenschwerer Schritt, der das Dasein des Staates gefährdete. Auch dieses brachten ihm seine Jünger deutlich zum Bewußtsein. Noch mehr stürzten sich diese auf die von ihm geforderte Vernunftwertigkeit des gesellschaftlichen Rechts, deren revolutionäre Deutbarkeit sie allzubetont erfaßten. Das juristisch und soziologisch geschulte Denken Steins war in hohem Maße befähigt, den Causalnexus der Begriffe Wirtschaft, Gesellschaft, Recht in dessen konkreten Wirklichkeitsgestaltungen sichtbar werden zu lassen. Die Abhängigkeit der Rechtsbildung von der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bewegung stellt er mittels geschichtlicher Beweise überzeugend dar. Er verdeutlicht, wie das wirtschaftliche Gut sich mit Recht umkleidet und wie dieses stofflich-gegenständliche Recht nimmersatt seine Machtsphäre erweitert und einen erbitterten Kampf mit dem aus der kapitallosen Arbeit abgeleiteten Recht zeitlebens kämpft. In dem Begriff des gesellschaftlichen Rechts i. e. S. faßt er die Machtbefugnisse zusammen, die in dem Ringen der besitzenden und der besitzlosen Klassen sich fortgesetzt hin und her schieben. Die Bedingtheit des Rechts durch die zeitgeschichtliche gesellschaftliche Konstellation beleuchtet er so grell, daß die Absolutheit des Rechts ganz in Frage gestellt würde, wenn er nicht die Kämpfe der vergesellschafteten Menschheit aus dem Freiheitsdrang der sittlichen Menschennatur ableitete. Marx und Engels sind willens, den Ursprung des Rechts ganz in die Gesellschaft zu verlegen und die Gesellschaft als etwas ganz von Rechtsbeziehungen Durchsetztes zu begreifen. Sie verfolgen die Entstehung des gesellschaftlichen Rechts bis in die Keimzellen herab, bis zu den ökonomischen Grundwerten, aus deren Bewegung sich mit der Wirtschaft gleichzeitig das Recht entwickelt. Ihr brennendes Interesse an dem Supremat des Tauschwertes beruht in der Auffassung desselben als eines gesellschaftlichen Verhältnisses zwischen Rechtssubjekten. Es handelt sich im Wirtschaftsleben nicht um den Austausch toter, für den Genuß bestimmter Gegenstände, sondern solcher Dinge, an denen menschliche Persönlichkeitswerte haften. Hinter jedem Wirtschaftsobjekt steckt ein lebendiger Mensch, der mit der Sache zugleich ausgetauscht sein will. Die Produktionsverhältnisse, von denen Marx und Engels soviel sprechen, haben als wesentlichstes Stück die rechtlichen Bezogenheiten der an ihnen beteiligten Individuen in sich. Das Wirtschaftsproblem ist ein Verteilungsproblem, dessen Lösung bedingt ist durch die Rechtsnatur der wirtschaftenden Menschen. Wenn Marx und Engels die Arbeitsleistung zum Maßstab der Verteilung machen, so setzen sie wiederum voraus die rechtliche Gleichheit der menschlichen Arbeit. Auch die Stellung, die Marx und Engels zu den Fragen der wirtschaftlichen Preisbildung und Verkehrsvorgänge einnehmen, wird bedingt

durch ihre Rechtsauffasung der ökonomischen Verhältnisse. Ihre Rechtsphilosophie der Arbeit führt sie wieder ganz in die Nähe Hegels und zwar auch der Metaphysik desselben. Denn ihre Bewertung der menschlichen Persönlichkeit des vergesellschafteten Individuums ist ganz und gar idealistisch. Wenn Marx und Engels sich gegen die idealistische Begründung des Rechts wehren und sie durch die ökonomisch-materialistische ersetzen wollen, so ist zunächst — von vereinzelten vergröberten Darstellungen abgesehen — das Wort materialistisch als agitatorisches Tendenzwort zu streichen und nur das Wort ökonomisch, indem zugleich der Begriff sozial darin steckt, allein ins Auge zu fassen, sodann das Recht im Sinne von begrifflichem, normativem Recht zu verstehen, das deswegen ökonomisch ist, weil es nur das zu voller Bewußtheit erhobene ursprüngliche, den Produktionsverhältnissen immanente Recht ist. Es hat sich losgelöst von der ökonomischen Bewegung, sich über ihr aufgebaut, sieht wie ein Ganz-Eigenes aus, als stamme es aus einer anderen Welt. In Wirklichkeit ist diese andere Welt mitten in der Welt der Wirtschaft, spinnt sich ein in jedes sinnlich-übersinnliche Ding und füllt es mit metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischen Mucken, und Marx und Engels sind so verliebt in diese vertrackte Welt, daß sie sie ganz zur Erde herabzerren wollen in ihr kommunistisches Himmelreich. Das Scherbengericht, das Marx, Engels und Lassalle über die kapitalistische Gesellschaft verhängen, geht von der Rechtsauffassung aus, daß die Verteilungsverhältnisse innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft falsch sind. Der bürgerliche Eigentumsbegriff wird verworfen. Bürgerliche Wirtschaft und bürgerliches normatives Recht entsprechen sich wohl, fallen aber, vom Höhenstandort des Vernunftrechts aus gesehen, auseinander. Kommunistische Wirtschaft und kommunistisches Recht fallen ineinander. In der kommunistischen Gesellschaft sind alle funktionalen Beziehungen der Individuen zueinander mit mathematischer Klarheit und voller Bewußtheit rechtlich geregelt und zwar so, daß einem jeden die äußeren Bedingungen für seine äußerlich hemmungslose Menschwerdung gewährleistet sind. Das kommunistische Recht ist Vernunftrecht oder will es sein. Lassalle beabsichtigt in seinem Hauptwerk den Nachweis, daß gesellschaftliches Vernunftrecht zugleich geschichtlich sich entwickelndes und — davon spricht er weniger — ökonomisch begründetes Recht sein muß.

16. Die Gesellschaft als ein Rechtsgebilde, als eine Gemeinschaft, deren Leben von festen Ordnungen geleitet wird, die zu einem guten Teil bis zur begrifflichen Bewußtheit der von ihr betroffenen seelischen Wesen sich fühlbar machen, ist zugleich ein sittliches Gebilde. Das bedeutet nicht die Gleichsetzung von Recht und Sittlichkeit, wohl aber die Verwerfung der rigorosen Trennung beider im

Sinne Kants. Der vergesellschaftete Mensch tritt aus seiner Egoität heraus. Er erkennt den andern an und stellt sein Handeln auf ihn ein. Je mehr er sich vergesellschaftet, um so mehr muß er Rücksicht üben. Gewiß steht diese rohe, aber sehr reale Form des Altruismus unter dem Gedanken des größten Vorteils und des Zwanges. Es ist dieses Handeln ganz lustbetont. Aber es erhebt sich doch bedeutsam über die Lebensweisen des tierischen Daseins. Indem dieses auch auf andere eingestellte Handeln des individuellen Ichs sich je länger je mehr nolens volens in die immer enger werdenden Maschen des außerordentlich zusammengesetzten Arbeitsmechanismus hochentwickelter Gesellschaftsformen verstrickt, enttiert es, enticht es, wird es ein Du, wickelt sein Tun fortgesetzt in neue Bindungen ein, die immer starrer werden und mit autoritativer Gewalt über es herrschen. Indem sich ohne seinen Willen ein ganzes System von Rechtsbeziehungen entwickelt, das seinen Wirkungskreis von dem aller übrigen Individuen abgrenzt, wird es immer mehr zu einem Bruchteil des großen Ganzen herabgedrückt und aus seiner Egozentrität herausgetrieben. Es nimmt mehr und mehr das Ganze in sich auf, wenn auch von ihm selbst fast unbemerkt, und löst sein Eigenes in das Ganze auf. Diese Entwicklung verläuft keineswegs so, daß nur die äußere Kruste des Menschen von ihr betroffen wird. Das berufliche Leben des vergesellschafteten Menschen greift tief in sein Geistiges ein und gestaltet aus der flüssigen Masse ein festes Grundgefüge. Bestimmte Grundrichtungen seines Handelns werden festgelegt, die bis in das Zentrum seines Wesens hinabreichen. So sehr er selbst im Ganzen aufgeht, so kommt ihm doch auch täglich zum Bewußtsein, daß die andern auch sein Dasein achten müssen. Seine Wertigkeit geht ihm auf sowie die seiner Mitmenschen. Er erkennt, daß die werterfüllte Persönlichkeit letzten Grundes die verbindende vergesellschaftende Macht ist. In wieviel Strahlenbündel sich auch die Anlagennatur der Persönlichkeit zerlegen mag, so äußert sie sich stets als ordnungvollendende und ordnungerzeugende Tätigkeit. Der zivilisatorische Fortschritt mit seiner Verfeinerung und Veredelung des Genußlebens läßt die gröbsten Häute von ihm abfallen. Die immer wieder einsetzende pessimistische Zivilisationskritik beweist nur, daß das gesellschaftliche Leben nie zu rein harmonisch gestimmten Ordnungen kommt, zugleich aber setzt sie voraus, wenn sie sich nicht zur Sinnlosigkeit verurteilen will, daß die gesellschaftliche Bewegung gerichtet ist oder sein kann zum mindesten auf eine relative Gleichgewichtslage der Gerichtetheiten der menschlichen Natur und der äußeren Lebensordnungen. Da diese im Laufe der geschichtlichen Entwicklung von einer rapid wachsenden Zahl von Individuen zu bewußten, mit zunehmender Bewußtheit selbst gewollten Ordnungen geworden sind, so haben sie sich immer mehr in das Bereich des Sitt-

lichen hineingeschoben. Vererbung, Ueberlieferung und ein weitverzweigtes Erziehungssystem stützen und beschleunigen den Prozeß. Die Erfahrung lehrt freilich die Begrenztheit der sittlichen Entwicklung der Gesellschaft, die durch die zahllosen disharmonischen Reibungen fortgesetzt gehemmt wird. Höchste Sittlichkeit verwirklicht sich nie in großen Gemeinschaftsganzen, sondern nur in den Gemeinschaftsbeziehungen vereinzelter hochentwickelter Individuen.

Die fortlaufende Versittlichung des vergesellschafteten Menschen nachzuweisen ist der Sinn der Gesellschaftslehre Hegels. Die gesellschaftliche Sittlichkeit ist ihm objektive Sittlichkeit in ihrer rohen Grundform, die der gesunde Mensch zunächst einmal in sich darstellen muß, bevor er für die höher entwickelte Form reif wird. Hegel stellt dar, wie das System der Bedürfnisse, die Rechtspflege und das, was er Polizei und Korporation nennt, den Sinn des Individuums vom Besonderen ablenkt und auf das Allgemeine hinrichtet. Soweit die nicht zu unterschätzende Gebundenheit des Gesellschaftszustandes weit fortgeschrittener Kulturen es erlaubt, vermag der einzelne von seinem Recht der freien, sich selbst bestimmenden Persönlichkeit, welches das moderne Denken ihm zugesteht, einen relativ unbeschränkten Gebrauch zu machen. Aber diese, bei genauerem Zusehen mehr scheinbare als wirkliche Willkür unterliegt auch dem dialektischen Gesetz. Die Erfahrung lehrt, daß der Mensch mit zunehmendem Alter, im individuellen wie generellen Sinne, zu selbstgewollten Gebundenheiten übergeht und in ihnen die gehaltvollere Freiheit findet. So bewertet Hegel die gesellschaftliche Bewegung als Freiheitsentwicklung. Seine objektive Sittlichkeit ist an realem Gehalt Kants Moralität unendlich überlegen. Steins weniger begrifflich-philosophisches, mehr gegenständlich-empirisches Denken übersetzte Hegels gesellschaftliche Sittlichkeit aus ihrer bei aller Bodenständigkeit ihr doch anhaftenden Absolutheit in eine reich differenzierte, noch mehr erdenhafte Konkretheit. Er sucht die gesellschaftliche Freiheit in der gesellschaftlichen Unfreiheit auf und beweist mit dieser das Dasein jener. Er entdeckt die objektive Sittlichkeit in der Gesittung, Geselligkeit, Sitte, Rechtsordnung, gesellschaftlichen Ehre und Körperschaft und kommt damit der gesellschaftlichen Sittlichkeit im Sinne einer ständischen Ethik sehr nahe. Die philosophischen Grundstimmungen, die in allen sittlichen Gedankengängen Steins mitschwingen, sind ganz Hegelisch. Marx und Engels bereitet die Auseinandersetzung mit der Sittlichkeit keine reine Freude, auch nicht eine rein diabolische. Sie stehen auf dem Kriegsfuß mit ihr und möchten sie zugleich zu ihrer liebsten Freundin erwählen. Sie wollen ihr nur einen Scheinleib zugestehen und schließlich doch alles Dasein in diesen Scheinkörper einschließen. Sie denken Stein weiter, wühlen mit revolutionärer Lust die gesell-

schaftliche Unfreiheit auf, sehen nur die Verwachsenheit der Sittlichkeit mit dem Besitz, erblicken sie nur in der Magdgestalt der Klassenmoral und triumphieren, das Universalmittel erkannt zu haben, das die Sittlichkeit von allen Schlacken und allem Schmutz befreit. Die kommunistische Gesellschaft bringt mit ihrer radikalen Erneuerung des Wirtschaftslebens eine ebenso radikale Verjüngung der Sittlichkeit. Wenn alle reichlich zu essen haben werden, gibt es nur noch gute Menschen. An Objekthaftigkeit läßt diese objektive Sittlichkeit nichts zu wünschen übrig. Lassalle umkleidet in seinen Agitationsreden die Sittlichkeit mit mehr Selbständigkeit und Geistigkeit, läßt sie aber trotzdem in zu starke Abhängigkeit von den ökonomischen Lebensbedingungen herabgleiten.

17. Die vollendete Gesellschaft im Sinne von Marx, Engels und Lassalle besitzt eine solche Fülle von Lebenskraft, daß sie völlig auf eigenen Beinen stehen kann. Hegel und Stein leugnen, daß die Gesellschaft als solche jemals dieses Ziel zu erreichen vermag. Jene lehnen grundsätzlich den Staat ab, diese bejahen ihn mit gleichem Nachdruck. Der Gegensatz erscheint unüberbrückbar und dennoch erweicht er bei tieferer Betrachtung. Der positive Kern bleibt unangetastet: Die Gesellschaft bedarf zu ihrem Bestehen zusammenfassender, ordnungserhaltender und ordnungsbehauptender Funktionen im Sinne politischer Machtvollkommenheiten. Umstritten und wechselnd ist allein die Selbständigkeit dieser Vollzugsgewalt. Gegen deren völlige Absonderung und deren in sich selbst ruhende Haltung spricht die geschichtliche Tatsache der unlösbaren Verflochtenheit von Gesellschaft und Staat. Staatliche Verfassungen und Gesetzgebungen sind immer der begriffliche Niederschlag der jeweilig herrschenden gesellschaftlichen Interessen. Dieselben Menschen bilden die Gesellschaft und den Staat. Alle innerpolitischen Angelegenheiten des Staates sind eine Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen desselben Staates, und die außerpolitischen Angelegenheiten sind eine Auseinandersetzung der Staaten, deren gesellschaftliche Interessenkreise sich stören. Die staatlichen Funktionäre der Gesetzgebung und Verwaltung sind immer Personen, die in den herrschenden Gesellschaftsschichten eine Machtstellung innehaben. Der Staat verdankt sein Dasein der Gesellschaft auch insofern, als er nur zur Ausgleichung der gesellschaftlichen Gegensätze berufen ist. Er verlöre sein Daseinsrecht, wenn die gesellschaftlichen Spannungen aufgehoben würden und eine Gemeinschaft reiner Menschenliebe möglich wäre. Der Streit gebiert den Staat. Gerade das, was die geschichtliche Gesellschaft kennzeichnet, ist der Anlaß für die Staatenbildung. Der Wechsel der Gesellschaftsformen bedingt den Wechsel der Staatsformen. Kann bei dieser weitgehenden Abhängigkeit von der Gesellschaft der Staat als etwas

Selbständiges angesehen werden, und worin besteht sein Eigenes, und ist er für die Gesellschaft entbehrlich? Das geschichtliche Dasein der Staaten als relativ selbständiger Gebilde trotz ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit spricht für ein Besonderes, das der Gesellschaft als solcher sozusagen in ihrer geschichtlichen Reinkultur fehlt. Alle staatlichen Funktionen unterscheiden sich dadurch von den gesellschaftlichen Funktionen, daß sie es mit dem Allgemeinen, nicht aber mit dem Besonderen zu tun haben. Der Idee nach handelt es sich im Staate um das Gesamtinteresse, in der Gesellschaft um die Einzelinteressen. Der Staat soll bei allen seinen Maßnahmen die Interessen aller seiner Bürger im Auge haben, in der Gesellschaft schließen sich im günstigsten Falle die Einzelinteressen zu Standesinteressen, Klasseninteressen, Genossenschaftsinteressen, korporativen Interessen zusammen. Je unvollkommener der Staat seiner Aufgabe entspricht, um so mehr löst er sich in die Gesellschaft auf; zu um so größeren Verbänden die Gesellschaft die Einzelinteressen verbindet, um so mehr nähert sie sich dem Staat. Der Staat besitzt eine Machtvollkommenheit, die der Gesellschaft fehlt, auch wenn sie sehr große Teilganze in sich ausbildet. Die Geltung der staatlichen Anordnungen erstreckt sich auf alle, selbst wenn nicht das Wohl aller gefördert wird. Gesetzgebung und Verwaltung sind Machtbefugnisse des Staates und nicht der Gesellschaft. Der Staat besitzt die Macht, die Gegensätze der eigenen Gesellschaft zu überbrücken und die Gesellschaft als Ganzes vor den feindlichen Gesellschaftsinteressen anderer Staaten zu schützen. Der Staat eint, die Gesellschaft spaltet. Der Staat greift ein in das ureigenste Gebiet der Gesellschaft, in das Wirtschaftsleben, und gestaltet es durch regelnde Bestimmungen. Der Staat erschöpft sich nicht in rein äußerlichen, formalen Handlungen, sondern greift herab bis in das Gesinnungsbereich und beeinflußt es in einer der Gesellschaft fremden Weise. Er vermöchte das nicht zu tun, wenn er nicht selbst in der Menschennatur innerlichst begründet wäre. Wie ist es möglich, daß dieselben Menschen zwei Gemeinwesen mit entgegenstrebenden Interessen bilden? Das Machtinteresse des Staates ist dem gesellschaftlichen Interesse nicht wesensfremd, vielmehr nur die höchstmögliche Steigerung desselben. Das gesellschaftliche Interesse sättigt sich, wenn es sich alle Einzelwillen einer Volksgemeinschaft untertänig macht. Das gesellschaftliche Interesse erzeugt notwendig das staatliche Interesse aus sich. Die Gesellschaftsschichten, die durch die wirtschaftliche Entwicklung die Herrschaft an sich reißen, machen alle von sich abhängig. Das Abhängigkeitsverhältnis aber ist wechselseitig. Auch die Herrschenden sind abhängig von den Beherrschten, deren gesellschaftliches Interesse

sich durch den Gegendruck zu einer feindlichen Macht entwickelt. Die Machtmittel des gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses sind nicht nur wirtschaftlicher Art. Mit der Wirtschaft entwickeln sich gleichzeitig die andern Kulturwelten, die sich ebenfalls über Gesellschaft und Staat ausbreiten. Das Verwachsensein zwischen Gesellschaft und Staat wird veredelt und verinnerlicht. Das Machtinteresse unterwirft sich für seine Zwecke das Kulturinteresse, das wiederum auf jenes abfärbt. Die kulturellen Verinnerlichungen schaffen neue Bindungen, der Machtstaat verwandelt sich in den Kulturstaat, die machthungrige Gesellschaft in die Kulturgesellschaft. Die kulturellen Bindungen vertiefen das Abhängigkeitsverhältnis und schließen die von ihm betroffenen Individuen zu einer innigeren Einheit zusammen. Das Machtinteresse des Staates vermag sich bei fortgeschrittener Entwicklung nur noch zu erhalten, wenn es die vereinheitlichenden Funktionen aller kulturellen Betätigungen bewußt fördert. Je mehr der Staat das tut, um so mehr verwurzelt er sein Dasein in den tieferliegenden seelischen Schichten seiner Bürger, um so mehr wandelt er sich um in eine Gemeinschaft freier, sich selbst bestimmender Persönlichkeiten, um so mehr werden alle seine Bindungen selbstgewollte Gebundenheiten, um so mehr werden die staatlichen Ordnungen harmonische Lebensordnungen, um so mehr hört der Staat auf Staat zu sein und wird vernunftbeherrschte Gesellschaft. Weil der Kulturstaat sich nach dieser Richtung vorwärtsbewegt, ohne freilich je dem Ziele nahezukommen, darum befriedigt er oder begünstigt er wenigstens durch Wegräumung äußerlicher Hemmungen innerlichste Lebensbedürfnisse der menschlichen Natur und darum ist er unaufhebbar, mag er auch sein äußeres Gewand oder gar seinen Namen wechseln. So beantwortet sich auch die Frage, ob der Staat in der Gesellschaft aufgehen und eine staatlose Gesellschaft bestehen kann. Mit und in dem Kulturstaate zugleich entwickelt sich die Kulturgesellschaft, d. h. eine Fülle kultureller Bezogenheiten mannigfaltigster Art neben den rein wirtschaftlichen verschlingen die Individuen untereinander. Dieser Kulturprozeß hat aber keineswegs die gesellschaftlichen Interessenkämpfe zurückgedrängt, sondern sie vielmehr außerordentlich verschärft. Hochgesteigerte Zivilisation an Stelle wahrhaftiger seelischer Kultur vermag keine tiefergehenden Wirkungen auszulösen. In der Gesellschaft der kapitalistischen Produktion deutet nichts darauf hin, daß die Gesellschaft durch die Gesellschaft sich am Leben erhalten, geschweige denn erlösen kann. Sie kann den Staat nicht entbehren und muß ihn immer wieder von neuem aus sich erzeugen als etwas von ihr relativ Abgesondertes. So bleibt nur die Frage übrig, ob die kommunistische Gesellschaft eine staatlose sein kann. Wenn sie

sich nicht aus Menschen zusammensetzt, deren Wesen allein Liebe und Edelmut ist, so muß auch sie die ordnungerhaltenden staatlichen Funktionen mit der für sie unentbehrlichen Vollzugsgewalt und Machtvollkommenheit in sich aufnehmen. Innere und äußere Politik werden nicht schwinden, auch wenn es eine internationale kommunistische Gesellschaft jemals geben sollte. Die Aufgaben des Staates, sein ganzes Aussehen, seine Formen können sich ändern, der Name kann gestrichen werden, die Sache bleibt. Nur wer den Begriff des Staates nicht klar durchdenkt oder im Sinne Fichtes an eine neue Menschwerdung glaubt, kann von der Aufhebung des Staates reden.

Hegel hat die Unersetzbarkeit, Notwendigkeit, die von keiner andern Lebensgemeinschaft erreichbare soziologische Höhenlage des Staates mit dem sicheren Blick eines realpolitischen Philosophen klarschauend erkannt. Er unterstreicht diese begriffliche Erkenntnis, indem er sie gegen seine Gewohnheit in eine romantische Stilform einkleidet. Hegels männlich-kraftvolles nationales Ethos verwurzelt das Dasein des Staates in tiefste metaphysische Tiefen. Der vergängliche zeitgeschichtliche Gehalt seiner Staatsidee wird bei weitem überragt von ihrem bleibenden Wahrheitsgehalt. So sehr seine Idee sich in die Region höchster Abstraktion erhebt, so verliert sie doch nie die Fühlung mit dem Boden der Wirklichkeit. Wenn er sie über das berechtigte Maß von der Gesellschaftsidee abrückt, so geschieht es, um sie in ihrer Reinheit ungetrübt sichtbar werden zu lassen. Hegel führt die Gesellschaft bis in die Nähe des Staates heran, erkennt ihre von ihr unübersteigbaren Grenzen und postuliert die Notwendigkeit des Staates. Stein greift Hegels Staatsidee auf, geleitet sie herab aus ihrem begrifflichen Sein in die Niederungen des geschichtlichen Lebens, zerfasert ihre gesellschaftlichen Verwachsenheitsformen, belichtet ihre fleckenhafte Brüchigkeit und läßt dennoch ihren unzerstörbaren Kern unangetastet. Mag die Gesellschaft noch so oft am Staate herumnagen, mag sie ihn noch so sehr zu sich herabzerren und ihn zu Verbeugungen vor ihr zwingen, so ruft sie ihn ebenso oft zu Hilfe und klammert sich an seine schöpferische Lebenskraft, um sich selbst am Leben zu erhalten. Wie Hegels in rein begriffliches Denken eingebettete geschichtliche Erkenntnis die Staatsnotwendigkeit der Gesellschaft deduktiv begründet, so verteidigt sie durch induktive Beweisführung Steins in geschichtliche Betrachtungen sich verlierende philosophische Einsicht. Marx und Engels werden durch ihren ökonomischen Materialismus dazu gedrängt, die Abhängigkeit des Staates von der Gesellschaft in dem Umfange zu steigern, daß der Staat in der Gesellschaft aufgeht. Ihr leidenschaftlicher Kampf gegen die kapitalistische Gesellschaft

richtet sich zugleich gegen den kapitalistischen Staat. Die grundsätzliche Frage, ob die kommunistische Gesellschaft oder gar die Gesellschaft schlechthin den Staat entbehren kann, wird von ihrem blinden Zerstörungseifer ganz zurückgedrängt. Sie sind an der Gegenwartsfrage interessiert, wie am wirkungsvollsten die bestehenden staatlichen Verhältnisse vernichtet werden können. Lassalle stimmt ihnen in seiner grundsätzlichen Haltung zu, weicht nur in den Ausführungsbestimmungen von ihnen ab. Hegels Gesellschafts- und Staatsidee erfahren durch Marx, Engels und Lassalle ihre extremste revolutionäre Ausdeutung, wodurch ihre begriffliche Scheidung verloren geht. Erhalten bleibt trotzdem der Begriff der sozialen Ordnungsharmonie, die der Zukunftsgesellschaft ebenso eigen ist wie Hegels Staat, die sowohl hier wie dort verbürgt wird durch einen dialektischen Prozeß, der in dem einen Falle mit dem blendenden Schein positivistischer Tatsachengewißheit, in dem andern Falle mit dem stolzen Anspruch metaphysischer Seinsnotwendigkeit behaftet ist.

18. So sehr die von Hegel abhängigen Denker sich von Hegel entfernen, so hält sie doch die gemeinsame Problemstellung zusammen. Sie finden sich auch in der Auffassung, daß der Gesellschaftsbegriff ein Wertbegriff, die Gesellschaft ein Sinngebilde, der Ausdruck eines metaphysischen Seins ist. Die Gesellschaft, insonderheit wenn ihre staatliche Ergänzung in sie einbezogen und die Kulturwelten in sie eingeschlossen werden, sie also ihren denkbar weitesten Umfang einnimmt, ist eine bzw. die Lebenstotalität, die als solche etwas Sinnhaftes ist und sich als ein Gegenstand einer geisteswissenschaftlich fundierten Soziologie ausgibt. Mag die Soziologie eine Wissenschaft der Formen sein und ihre Aufgabe darin erblicken, die geschichtlich wirklichen Beziehungsformen der vergesellschafteten Individuen darzustellen, mag sie versuchen, die wertfreien kausalen Zusammenhänge des Gesellschaftslebens zu erforschen, so wird sie sich doch bei dieser Begrenzung bewußt bleiben müssen, daß ihre gewaltsame Scheidung des Formalen vom Materialen nur den äußeren Ablauf eines im Seelenleben der vergesellschafteten Individuen sich abspielenden Prozesses erfaßt. Will sie eine strenge Gesetzeswissenschaft werden, gelingt es ihr, zeitlos gültige Gesetze aufzustellen, so wird sie, ohne daß sie es will, besonders da es sich um gesetzliche Verläufe handelt, die sich an miteinander verbundenen seelenhaften Wesen abspielen, durch diese von ihr aufgefundenen Ordnungsreihen beweisen, daß die Gesellschaft mehr ist oder zum mindesten zu sein scheint als ein rein kausaler Mechanismus, daß sie ob ihrer Gesetzlichkeit zu einer metaphysischen Deutung im strengen Sinne eine begründete Vermutung zuläßt, daß sie selbst bei kühler

kritizistischer Haltung ein werterfülltes Sinngebilde zu sein scheinen kann, sofern dieser subjektiv gefärbte Begriff diesem Denken nicht verpönt ist. Da sich das gesellschaftliche Leben aus mehr oder weniger bewußten Zweckhandlungen selbst Zwecke setzender Wesen zusammensetzt, so können nur teleologische Zusammenhänge entstehen. Da alles gesellschaftliche Leben der Geschichte angehört, darum muß die soziologische Betrachtung zugleich eine geschichtliche und deshalb wertbezogene Betrachtung sein. Die Gesellschaft als eine von wirtschaftlichen, rechtlichen, sittlichen und andern kulturellen Bezogenheiten zusammengehaltene Ganzheit macht den Eindruck einer auf Verwirklichung von Zwecken abgestimmten Totalität. Diese Zwecke, denen die Gesellschaft zu dienen scheint, sind Individual- und Gattungszwecke. Das Individuum wird erst durch die Gesellschaft Individuum, die Gattung wird durch die gesellschaftliche Bewegung objektiver Geist. Die gesellschaftliche Bewegung mit ihrer naturhaften wirtschaftlichen Basis weist hin auf kosmische Zusammenhänge, in die die gesellschaftliche Lebensganzheit eingebettet ist. In der Gesellschaft wickelt sich vornehmlich durch den ihr kernhaften Wirtschaftsprozeß ein Ordnungsaufbau von weltenumfassender Weite ab, der die bis in die kosmischen Zusammenhänge hineinreichende anorganische und organische Naturordnung mit der Naturordnung seelenhafter Wesen und der Kulturordnung hoch und höchstentwickelter geistiger Welten zu einem grandiosen Ordnungsmonismus zusammenschließt. Und es ist ganz unhaltbar, dieses Ordnungsgefüge nur als eine rein formale Ablaufsreihe zu begreifen und ihre die Ordnung doch erst erzeugenden Inhalte beiseite zu schieben. In Wirklichkeit ist alles Leben die synthetische Einheit von Formalem und Materialem, erst indem ein in mannigfaltige Inhalte sich zerlegendes Materiale sich bildet, bildet sich gleichzeitig ein Ordnungsbezug. Diese Ordnungsbezüge würden nicht bestehen, wenn das Materiale sich nicht in unendlich vielen Individualatomen bräche und in ihnen insoweit allein seine Entwicklung erlebte als diese zu wechselwirkenden Funktionen durch den Zwang ihrer eigenen Natur angetrieben würden. Es ist ganz unverständlich, daß Dilthey die Behauptung wagen kann, ein einziges auf der Erde hinschreitendes Individuum würde bei einer für die Entwicklung zureichenden Lebensdauer die Funktionen der werterfüllten Gesellschaft in völliger Einsamkeit aus sich entwickeln.[1]) Diltheys schroffe Ablehnung der metaphysischen Soziologie überzeugt nicht. Nicht nur ist gegen eine Metaphysik der Gesellschaft im Sinne der Annahme vermutungshafter Ordnungsletztheiten nichts Entscheidendes einzuwenden, sondern die Gesellschaftslehre als strenge Erfahrungswissenschaft weist in allen ihren Teilergebnissen hin auf eine metaphysische Ergänzung, mit deren Hilfe allein die Lebenstotalität begriffen

werden kann. Echte Metaphysik ist nichts anderes als zu Ende gedachte Empirie.

Das wird zumeist bei der Beurteilung Hegels nicht ausreichend bedacht. Hegel leitet aus einem urgegebenen geistigen Sein, in dem alles Daseiende seinen Ursprung hat, auch das gesellschaftliche Leben ab. Gewiß ist Hegel der unerschrockenste Ontologist der neueren Philosophie,[2]) aber sein Absolutes ist mit einem so ungewöhnlich reichen Ordnungs-Empirismus geschwängert, daß das hypostasierte Substantielle als solches, wenn auch nicht der Anspruch auf unbezweifelbare Gewißheit, gerechtfertigt erscheint. Insonderheit sein objektiver Geist und seine objektive Sittlichkeit bergen soviel Erfahrungswirklichkeit in sich, daß ihnen auch lebensfähiges Wirkliches im metaphysischen Sinne nicht abzusprechen ist. Hegels Gesellschaftslehre ist das realste Stück seiner Metaphysik, mittels einer ganz nüchternen Betrachtung der gesellschaftlichen Vorgänge will er den Nachweis erbringen, daß diese alle den Schein an sich tragen, als ob sie auf die Verdinglichung einer höhern überpersönlichen Geistigkeit und Sittlichkeit hinstrebten. Auf dem metaphysischen Sinn der Gesellschaft ruht Hegels ganzes soziologisches Interesse, er will beweisen, daß die Metaphysik des Staates sich in der Metaphysik der Gesellschaft vorbereitet. Er sieht in der Gesellschaft nicht nur Nützlichkeitszwecke, die vergänglichen Augenblicksbedürfnissen genügen, sondern überzeitlichen Sinn, der sich in der fortschreitenden Vergeistigung und Versittlichung der vergesellschafteten Individuen ablagert und sich im Kulturaufbau und in den Welten der objektiven Werte unzerstörbare Formen schafft und sich selbst in ihnen als das Unvergängliche darstellt. Zugleich entgeht Hegel durch die starke Hervorkehrung des bleibend Sinnhaften, des überpersönlichen und unpersönlichen Wertes der anthropomorphen Vergottung des heiligen Humanus, in die seine Jünger den Sinn des gesellschaftlichen Lebens in ältere Denkweisen zurückfallend verlegten.

Stein hat sich vor dieser Verendlichung und Verzeitlichung der Gesellschaft gehütet. Er steht noch so stark unter dem Einfluß der Hegelschen Metaphysik, daß auch er die Gesellschaft in den Dienst eines überpersönlichen Lebens einspannt. Alle seine soziologischen Gedankengänge sind von metaphysischem Stimmungsgehalt beschwert, der darum weniger deutlich sichtbar wird, weil er sich nicht zu der gestaltenden Begrifflichkeit eines philosophischen Systems verdichtet. Außerdem schiebt Stein die Letztheitsinnhaftigkeit des gesellschaftlichen Geschehens an die Außenseite, weil ihn der zeitlich-geschichtliche Sinn der gesellschaftlichen Vorgänge zuvörderst fesselt. So entsteht jene schwankende Jenseits-Diesseitsstellung,

die Steins Denken charakterisiert. Der Sinn der Gesellschaft stellt sich ihm dar in der Gerichtetheit nach einer letzten, unzerstörbaren, in sich zur Ruhe gekommenen Lebensharmonie, der die gesellschaftliche Bewegung kontinuierlich, wenn auch nicht ohne revolutionäre Zuckungen, so doch ohne geschichtlichen Bruch, zustrebt. Die Entwicklung aller gesellschaftlichen Ordnungen dient diesem Endzweck. Dessen Vergegenständlichung bedeutet die Vereinheitlichung der Stoffgeistnatur: Das Naturleben ist so dem Menschenleben unterworfen, daß dieses sein unverkürztes Seiende in höchst entwickelten Formen ausbreiten kann. Freilich dieses metaphysische Sein Steins, dessen Objektivierung die unendliche Aufgabe des Menschen ist, die er nur in und durch die Gesellschaft lösen kann, ist nicht von jener reinen, alle Einzelwesen als Schein hinter sich lassenden Transzendenz, deren sich Hegels absoluter Geist in seiner sieghaften Einzigkeit erfreut.

Noch unreiner, gemischter, verdunkelter ist die Metaphysik der Gesellschaft von Marx, Engels und Lassalle. Es wird ihr sogar das Daseinsrecht abgesprochen, und so muß sie sich hinter die ihr feindlichen Worte verstecken. Aber sie läßt sich keineswegs vertreiben, sie bleibt so mächtig, daß sie die ganze vielgepriesene Maschinerie in Bewegung setzt. Metaphysisch ist der Mensch, der diese Gesellschaft entstehen läßt, metaphysisch ist ihre Wirtschaft, metaphysisch ist ihre Sittlichkeit, ihr Recht, ihr Proletariat, ihr Kapital, ihr Kommunismus und die Dialektik, die ihre Geschichte lenkt. Diese Marxistische Gesellschaft ist gezeugt von einem wissenschaftlichen Denken, das bewegt wird von einem metaphysischen Aufschrei des vom tragischen Weltschmerz zerquälten Herzens und darum gefeit ist vor unfruchtbarem scholastischen Formalismus. Gewiß muß die Wissenschaft zahllose Umgehungsmärsche zurücklegen, ehe sie in das Zentrum des Lebens hineinstoßen kann, aber dieser Hauptschlag wird ihr nur gelingen, wo metaphysische Bedürfnisse dämonische Schöpfungskraft entfesseln. Marx vor allem hat das mit den Größten gemeinsam, daß er aus zentralsten Lebenszusammenhängen die Gesellschaft und mit ihr die Ganzheit des Lebens begreifen will. Mit mannhaft-trotzigem Sinn, hierin Hegel ganz ähnlich, überwindet er in entsagungsvoller Lebensarbeit zahllose Mühen, um diese metaphysische Lebenssinnhaftigkeit in ihrer gegenständlichsten Gegenständlichkeit aufzudecken. Und um diese sinnlich-fleischliche Uebersinnlichkeit ganz grell zu beleuchten, verleugnet und verhöhnt er das Uebersinnliche und erniedrigt es zum bloßen Schein ökonomischer Dinghaftigkeit.

19. Marx und seine Trabanten, sowie Hegel und Stein haben dem Gesellschaftsbegriff einen sehr reichen Inhalt und einen sehr

weiten Umfang gegeben. Vom Standpunkt der gegenwärtigen Gesellschaftswissenschaft ist die Frage von Interesse, ob die soziologische Problemstellung dieser Denker haltbar und wertvoll ist oder eine gefahrvolle Ueberspannung bedeutet. Läßt sich aus dem vorliegenden Gedankenzusammenhang heraus Stellung nehmen zu der umstrittenen Gegenwartsfrage nach dem Recht der Gesellschaftslehre als einer selbständigen Wissenschaft? Ist der methodologische Gehalt des Gesellschaftsbegriffes so eigenartig, daß er zu selbständigen Fragestellungen drängt, die keine der verwandten Wissenschaften übernehmen kann? Eine Tatsache scheint diese Fragen ungünstig zu bescheiden. Stein ist der einzige, der eine Gesellschaftslehre geschaffen hat. Ihr soziologischer Gehalt ist in juristische, historische, nationalökonomische und philosophische Gedankengänge eingesponnen. Weder in ihr noch in andern Werken Steins ist eine reine, von andern Stoff- und Problemkreisen streng geschiedene soziologische Fragestellung. Marx, Engels und Lassalle, obwohl die Gesellschaft der zentralste Gegenstand ihres Lebensinteresses war, haben keine Gesellschaftslehre hinterlassen. Der Befund ist bei ihnen im wesentlichen der gleiche wie bei Stein. Sie denken das Gesellschaftliche in innigster Verbindung mit Gegenständen selbsteigener Problemhaftigkeit. Am ungünstigsten liegen die Verhältnisse bei Hegel. Einzig und allein als Philosoph nähert er sich der Gesellschaft, und er wickelt diesen Begriff ein in umfassendste Gedankenzusammenhänge, die bis in die Tiefen der Metaphysik hinabreichen und alle Kulturwelten durchmessen. Wie erklärt sich dieser Sachverhalt? Die Problemgeschichte aller Wissenschaften lehrt, daß praktische Lebensbedürfnisse, insonderheit wenn sie in Krisen sich schmerzlichst fühlbar machten, den Anstoß zu allen theoretischen Besinnungen gegeben haben. Auch die Gesellschaft wurde erst dann selbständiger Gegenstand des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins, als bedeutsame Umwälzungen des gesellschaftlichen Lebens in England und Frankreich die Aufmerksamkeit des begrifflichen Verstandes auf sie lenkten. Diese geschichtlichen Vorgänge ließen die Gesellschaft zunächst in ihrer Gegensätzlichkeit zum Staate sichtbar werden, demnach als ein sehr kompaktes und komplexes Gebilde, in dem von lang her gewordene geistige Kristallisationsformen zusammenstoßen und mit denen des Staates konkurrieren. Der Begriff Gesellschaft schiebt sich anfangs in der in die Augen fallenden Formhäufung der Kulturgesellschaft ins Bewußtsein. Die gesellschaftlichen Kräfte geben sich bei ihrer ersten Bekanntschaft als revolutionäre Kräfte zu erkennen, die gegen überlieferte Rechte und Wirtschaftsformen und Sitten und die diese schützende politische Macht anrennen und neue Formen und Inhalte

dieser Werte anstreben. Diese revolutionären gesellschaftlichen Kräfte sind wiederum gebündelte Massen von einfachen Einzelkräften, die als solche durch die Kräfteverbindungen verdeckt werden. So ist es kein Zufall, daß Hegel und seine Jünger den Gesellschaftsbegriff, methodologisch betrachtet, in einem ursprünglichen Rohzustande erfassen. Dabei liegt der Fall so eigenartig, daß die Spätgeborenen, die Jünger mit viel stofflicheren Vorstellungen arbeiten als der Meister. Noch ungünstiger und verwickelter wird die Sache dadurch, daß jene und freilich in viel feinerer Weise auch dieser tendenziöse Betrachtungen in wissenschaftliche Form kleiden. Was Stein und mehr noch Marx, Engels und Lassalle in ihrer Gesellschaftslehre darstellen, das sind zeitgeschichtliche Betrachtungen, aus denen Mahn- und Kampf- und Propagandarufe mit aufrüttelndem Lärm herausschallen. Alle diese Denker arbeiten als Soziologen mit historischen Begriffen. Ihre Grundbegriffe Wirtschaft, Recht, Sitte, Staat, Klasse sind historische Begriffe und bezeichnen die in einer langen geschichtlichen Entwicklung gewordenen Objektivationen der gesellschaftlichen Bewegung. Diese Kulturgüter werden in teilweise sehr zweifelhaften, einseitig interessierten Wertbetrachtungen auf ihre Lebensfähigkeit hin untersucht. Eine vorwiegend materiale, teilweise grob materiale Auffassung beherrscht die Gesellschaftslehre dieser Denker. Ihre Soziologie ist angewandte Wissenschaft. Aber diese ihre Grundeinstellung ist nicht so zu deuten, als ob sie den Zugang zu formalen Betrachtungen gänzlich versperrt hätte. Vielmehr sind das Wertvollste auch an der Gesellschaftslehre Hegels und der von ihm beeinflußten Denker die scharfsinnigen Analysen, welche die apriorischen und systematischen Elemente des gesellschaftlichen Lebens aus ihren geschichtlichen Gestaltungen herauslösen wollen. Hegel geht zurück bis auf das Apriorische im strengsten Sinne. Aus der Wesensnatur des menschgewordenen Geistes will er alles verstehen, was sich in der Gesellschaft abspielt. Aus allgemeinsten Prinzipien leitet er alle Einzelvorgänge ab. Er sucht nach zeitlos gültigen Gesetzen. Alles Materiale führt er auf Formbestände zurück. Freilich sein Formales wie sein Materiales sind in starker Verkürzung gesehen, nur programmatisch sind die Begriffe umschrieben, in die seine Gesellschaftslehre zerfällt. Dennoch treten sie in relativer Reinheit hervor, weil die tendenziöse praktische Nutzanwendung ganz zurücktritt. Erschwert wird die Untersuchung dadurch, daß die hochentwickelte Gemeinschaftsform der bürgerlichen Gesellschaft den Ausgangspunkt bildet. Stein verselbständigt die soziologischen Fragestellungen. Mittels umfangreicher geschichtlicher Kenntnisse breitet er eine Fülle empirischer Tatbestände aus, um aus ihnen bleibende Gesetzlichkeiten abzu-

leiten. Die Kategorien, mit denen die formale Soziologie arbeitet, verbergen sich in verhüllter Form auch in den viel kompakteren Grundbegriffen Steins sowie der anderen Denker. Steins analytische Untersuchungen schieben sich mehr noch als die Hegels auf nationalökonomisches Gebiet und zerfasern die in der Wirtschaft sich gestaltenden gesellschaftlichen Kräfte. Dennoch kommt er weit in den inneren Aufbau der Gesellschaft hinein, nähert sich den gesellschaftlichen Grundverhältnissen, vornehmlich in seinen Betrachtungen über gesellschaftliche Sittlichkeit und gesellschaftliches Recht und verweilt mit besonderem Interesse bei wichtigen historischen Formen der Gemeinschaft. Freilich haben alle seine theoretischen Betrachtungen einen zeitpolitischen Einschlag, sie richten sich an den Staat, daß er die berechtigten Ansprüche der Gesellschaft anerkenne. Marx, Engels und Lassalle haben in ihrer revolutionären gedanklichen Zertrümmerung der kapitalistischen Gesellschaft die zusammengesetzten soziologischen Grundbegriffe bloßgelegt, die sie als die Träger dieses Gesellschaftsaufbaus ansehen. Ihre ökonomische Werttheorie ist nur mittels ihrer soziologischen Grundlegung verständlich. Mit geblendeter Scharfäugigkeit haben sie das Verhältnis zwischen Machttrieb und Besitzwillen an allen ihnen erreichbaren Orten aufgestöbert, und mit Fanatismus haben sie sich in den Begriff der Klasse hineingebohrt, um mit dessen Hilfe die moderne Gesellschaft einzufangen. In dieses Begriffsgeflecht spinnen sie die rechtlichen Beziehungen hinein, die nur der gefühlsmäßige oder begriffliche Ausdruck des Verhältnisses der Besitz- und Machtwillen zueinander sein sollen. Es ist unzweifelhaft gewiß, daß in ihren Untersuchungen, sowie in denen Steins und Hegels bleibend wertvolle Ergebnisse festgelegt sind, die die Systemfragen der formalen Soziologie in einer auch von dieser anzuerkennenden Weise beantworten. Ebenso gewiß ist die Tatsache, daß der von diesen Denkern umschriebene Problemkreis von jeder angewandten Soziologie umfaßt werden muß. Schließlich tritt auch die Gewißheit zu Tage, daß der Gesellschaftsbegriff von einer solchen zentralen, allerwichtigste Lebenskreise, wenn nicht die Lebenstotalität um sich gruppierenden Stellung ist, daß er Gegenstand einer selbständigen Wissenschaft sein muß. Die Geschichte der Wissenschaften lehrt, daß alle Probleme, die auf die Grenzscheide benachbarter Wissenschaften geschoben und nicht verselbständigt werden, nur in unzureichender Verkürzung zu Gesicht, nicht voll zu ihrem Rechte kommen. Der Hegelsche Marxismus, mit dem die angewandte Soziologie sich heute noch täglich auseinandersetzen muß, hat der Welt die Augen geöffnet für die unermeßlich praktische Bedeutung der von ihm aufgeworfenen Lebensfragen. Er ist ein mächtiger Anstoß geworden für die Fort-

bildung der Soziologie und Nationalökonomie, die mit fortschreitender Verfeinerung und Differenzierung ihrer Methoden die Komplexerscheinungen in ihre Teilkomponenten zerlegt und mit zunehmender Sauberkeit begrifflich fest umrissen haben. Mit immer bewußterer Anlegung der kritischen Sonde ist die methodisch gefahrvolle enzyklopädische Betrachtungsweise auf ihr berechtigtes Maß zurückgedrängt worden zugunsten einer reinen Formenwissenschaft. Diese Geschichte der Wissenschaft war notwendig und ist durchaus im Interesse der angewandten Soziologie, die auf Ergebnisse aufbauen muß, welche mit den zuverlässigsten Methoden erarbeitet worden sind, damit sie ihre besonderen Aufgaben lösen kann, die Lebensfragen sind, an denen das Herzblut der leidenden Menschheit klebt.

Anmerkungen.

I. Teil.

1.

[1]) G. W. F. Hegel, sämtl. Werke hg. v. G. Lasson. Bd. V. Leipzig 1911 S. 502.

2.

[1]) G. W. F. Hegel, Grundlinien d. Philos. d. Rechts hg. v. G. Lasson. Leipzig 1911. § 29.

[2]) a. a. O. § 33. [3]) § 184. [4]) Zusatz z. § 184. [5]) § 185. [6]) § 186.

[7]) Siegfried Marck, Hegelianismus und Marxismus. Berlin 1922. S. 6. 7 macht darauf aufmerksam, daß bereits mit der Hegelschen Thesis der Grundwiderspruch in allem Denken gesetzt ist. Er ist also schon im naiven Stadium der Geschichte da. Der romantische Rousseauanismus und seine Verklärung des Naiven ist dadurch ausgeschlossen.

Hegel hat sich nur allmählich aus dem Naturalismus und Rousseauanismus herausgearbeitet.

[8]) Rechtsphil. § 187. [9]) Zusatz z. § 187. [10]) 188. [11]) § 189. [12]) Zus. z. § 189. [13]) § 190. [14]) Zus. z. § 190. [15]) § 191. [16]) § 192 u. Zusatz. [17]) § 193. [18]) § 194. [19]) § 195. [20]) § 196. [21]) § 197. [22]) § 198. [23]) § 199. [24]) § 200. [25]) § 201. [26]) § 202. [27]) § 203. [28]) § 204. [29]) § 205 u. 303/6. [30]) § 206. [31]) § 207. [32]) § 208. [33]) § 209. [34]) § 210. [35]) § 211. [36]) § 212. [37]) § 213. [38]) § 214. [39]) § 215. [40]) § 216. [41]) § 217. [42]) § 218. [43]) § 219. [44]) § 220. [45]) § 221. [46]) § 222. [47]) § 223. [48]) § 224. [49]) § 225/6. [50]) § 227. [51]) § 228. [52]) § 229. [53]) § 230/1. [54]) § 232/3. [55]) § 234. [56]) § 235. [57]) § 236. [58]) § 237. [59]) § 238. [60]) § 239. [61]) § 240. [62]) § 241. [63]) § 242. [64]) § 243. [65]) § 244. [66]) § 245. [67]) § 246. [68]) § 247. [69]) § 248. [70]) § 249. [71]) § 250. [72]) § 251. [73]) § 252. [74]) § 253. [75]) § 254. [76]) § 255. [77]) § 256.

4.

[1]) Troeltsch leitet die geschichtliche Mittelpunktstellung des Hegelschen Staates aus dem dialektischem Prozeß ab, dessen wichtigstes Ergebnis der Staat ist als die dialektische Einheit der Gegensätze von Gemeinschaft und Individuum, als die erste Selbstordnung und Zusammenballung der Vernunft. Mit Recht rückt Troeltsch diese Zentralstellung des Staates ab von den modernen Macht- und Gewalttheorien gewisser Hegelinterpreten. Troeltsch Ges. Schriften III, I, 259. 261. 265.

[2]) Rosenzweig stellt dar, daß Hegel in der zweiten Auflage der „Enzyklopädie" von 1827 und in der lateinischen Rektoratsrede vom 25. Juni 1830 die Eigenständigkeit des Staates zugunsten der protestantischen Kirche aufgab, wozu die politischen Ereignisse in Frankreich ihn veranlaßten. F. Rosenzweig, Hegel u. d. Staat II, 213/19.

5.

A.

[1]) Troeltsch stellt feinsinnig die logische Genesis der Hegelschen Dialektik dar. Gesammelte Schriften III, I, 243. 244. 246.

C.

[1]) Mayer-Moreau und G. Lasson weisen hin auf den Einfluß von Benjamin Constant auf Hegel in Hin-

sicht auf das Verhältnis zwischen persönlicher Freiheit und sozialer Gebundenheit. Mayer-Moreau S. 75. G. Lasson Bd. VII. S. XI.

D.

[1]) W. Dilthey, D. Jugendgeschichte Hegel's. Abh. d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wissenschaften. Berlin 1905. S. 157. 160.
[2]) Ludwig Stein, D. soziale Frage im Lichte d. Philos. 2. A. Stuttg. 1903. S. 420.

E.

1) J. C. Bluntschli, Geschichte des Allgemeinen Staatsrechts und der Politik. München 1864, S. 554.
A. Lasson, System d. Rechtsphilos. Berlin 1882. S. 105.
G. Lasson, Hegel, Grundlinien d. Phil. d. Rechts. Leipzig 1911. S. LVI.

Ludwig Stein a. a. O. S. 388.
[2]) A. Lasson a. a. O. S. 105. Ludwig Stein a. a. O. S. 388.
[3]) Hegel, Rechtsphilos. §§ 181. 257.
[4]) ebenda §§ 258. 289. 260. 263.

F.

[1]) A. Lasson a. a. O. S. 105. G. Lasson, Hegel's Rechtsphilos. S. LVIII.
[2]) Hegel's Rechtsphilos. § 218.
[3]) Hegel nennt seine „Grundlinien der Philosophie des Rechts" auch „Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse."

G.

[1]) E. Hammacher, D. philos.-ökonomische System d. Marxismus. Leipzig 1909. S. 18.
[2]) G. Lasson, Hegel's Rechtsphilos. S. LVII.
[3]) Dilthey a. a. O. 206.

II. Teil.

4.

[1]) Der Begriff d. Gesellschaft u. d. sociale Geschichte d. franz. Revol. bis z. Jahre 1830. 2. A. Leipzig 1855. S. XLI. CXXIX.
System d. Staatswissenschaft II. Bd. Stuttg. u. Augsb. 1856. S. 27, 28.
[2]) D. Begriff d. Gesellschaft XXXIX. CXXIX/XXX. System II, 28. 120. 121. 122. 255.
[3]) System II, 255/6.
[4]) System II, 6.
[5]) D. Begriff d. Gesellschaft XXXIX/XLII.

5.

[1]) System II, 180. I, 9.
[2]) a. a. O. I, VIII. IX. XIII. 16. 17.
[3]) a. a. O. I, 3/6. II, 4. 27. 36. 80. D. Begriff d. Gesellschaft XXX. D. Socialismus u. Communismus etc. 2. A. Leipzig 1848. S. 55. 16.
[4]) D. Socialismus u. Communismus 16/18. 23. 24. System II, 27. 35. 80.
[5]) D. Socialismus u. Communismus 55/7.

6.

[1]) System II, 29. 30. 233. D. Begriff d. Gesellschaft XXVIII.
[2]) System II, 234. 173. 174.

7.

[1]) D. Socialismus u. Communismus 35. 36. 41. 28. 29. System I, 138. II, 98. 158. 159. D. Begriff d. Gesellschaft XVII. LXXXIII.
[2]) System II, 99. 100. 239. 245. D. Socialismus u. Communismus 28. 29.
[3]) D. Socialismus u. Communismus 41. 20.
[4]) System II, 186/191. D. Socialismus u. Communismus 19. 20. 41. 43.
[5]) System II, 239/47. 105/8.

8.

[1]) D. Begriff d. Gesellschaft XVII. D. Socialismus u. Communismus 20. 36. System I, 134.
[2]) Hegel, Rechtsphilosophie § 45.

9.

[1]) Deutsche Vierteljahrs-Schrift 2. H. 1844 S. 59. System II, 40.
[2]) System II, 166. 147. 150. 151. D. Begriff d. Gesellschaft CXII. D. Socialismus u. Communismus 39. 49.
[3]) D. Begriff d. Gesellschaft C I/III.
[4]) D. Socialismus u. Communismus 40. 41. 43. 44.
[5]) ebenda 49. 50.
[6]) D. Begriff d. Gesellschaft CXXV/VI. System II, 173/4. 299/301.
[7]) System II, 279/86.
[8]) System II, 287/8. 294/5. 297/8. D. Socialismus u. Communismus 31.
[9]) System II, 158/60. 176. 178/9.
[10]) System II, 181/4. 208/10. 276.
[11]) D. Begriff d. Gesellschaft CIII/IV.

D. Socialismus u. Communismus 38.
[12]) System II, 303.
[13]) System II, 304/9.
[14]) System II, 331/6.
[15]) System II, 324. 326. 344/6. 348/9. 351/2. 354/5. 357. D. Socialismus u. Communismus 29. 37/8.
[16]) System II, 358/64. 392/4. 398. 402. 410/12. 414/18. D. Begriff d. Gesellschaft LXXV/LXXXIII. D. Socialismus u. Communismus 44/5. 48/9.
[17]) System II, 40/6. 375/83. 426/30.

10.

[1]) D. Socialismus u. Communismus 47. 51/3. 55. 13. System II, 404. D. Begriff d. Gesellschaft CXIX.
[2]) System II, 404. 407/9. D. Socialismus u. Communismus 13. 46. 54. D. Begriff d. Gesellschaft CXXVI.
[3]) D. Socialismus u. Communismus 12. 40. 47. 53. 65/6. 72/4.

11.

[1]) D. Begriff d. Gesellschaft CVIII/XI. System II, 174/6. 369/72.

12.

[1]) D. Begriff d. Gesellschaft CVI. CXXVI/XXX. CXXXVI/VIII. D. Socialismus u. Communismus 5.

13.

[1]) D. Begriff d. Gesellschaft CIII/IV. XLIV. LXVI/VIII. LXXII. CXVII/VIII. LXXXII. System II, 327/30. 236. 39/40. 155. 389/90. 394. 403.
D. Socialismus u. Communismus 52.

14.

[1]) System II, 236/9. 256/7. 79. 134/8.
[2]) System II, 140/3.
[3]) System II, 80/5. 109/13.
[4]) System II, 212/3. 215/6. 217/20. 311/2. 320.
[5]) System II, 114. 117. 314. 316/20.
[6]) System II, 144. 148. 151. 154. 38. 39. 118. 249. 257. 259. 418. 422. 127. 100.
[7]) System II, 101/3. 337/43.
[8]) System II, 87/97. 235/6. 250/3.

15.

[1]) D. Socialismus u. Communismus 22. System II, 54. 222/3.
[2]) System II, 152/3. 147. 58. D. Socialismus u. Communismus 22/3. 50. 51. D. Begriff d. Gesellschaft XVIII.
[3]) System II, 224. 230/1.
[4]) System II, 66/7. 229/30. 225/6. 365/8. 373/4. 353.
[5]) System II, 69. 321/3. 227. D. Begriff d. Gesellschaft LXXXVII/IX, XLVI/VII. D. Socialismus u. Communismus 33/5.
[6]) System II, 229. 281.
[7]) System II, 60/5. 55. 221. 228.

16.

[1]) System I, 21. 24. 515. 517. 519. 523. 563/4. D. Begriff d. Gesellschaft XIX, XVIII, XXV/VI.
[2]) System I, XII, 21/2. 135/6. 168/9. 171. 175. 189. 194. 199. 204. 206. 210. 213/4. 216. 218. 230/1. 233/4. 236. II, 10. 16. 234. D. Socialismus u. Communismus 21. 60.
[3]) System I, 275/8. 285/6. 301. 315. 312/3.
[4]) System I, 327. 329. 353. 355. 357. 360/1. 363. 381/2. 386. 397/9. 490.
[5]) System I, 373. 413. 417. 425/6. 431. 435. 463/4.
[6]) System I, 429. 465. 469. 473. 482. 498/9. 501. 503. 505/8. 524. 526. 535.
[7]) D. Begriff d. Gesellschaft XIX/XXVIII. D. Socialismus u. Communismus 22/3. 25. 72.
[8]) System II, 161/4. 486.
[9]) System II, 161. 164/6. 186/96.
[10]) System II, 166/70.
[11]) System I, 29/121.

17.

[1]) System II, 22. 262. 268/9. D. Socialismus u. Communismus 14/5. D. Begriff d. Gesellschaft XVII, XXX, LXI/II, CXXXIV/V.
[2]) D. Begriff d. Gesellschaft XVI/II. System II, 6/21. 204/5.
[3]) System II, 263/6. 26. D. Socialismus u. Communismus 17. 23. D. Begriff d. Gesellschaft XXVIII.

18.

[1]) D. Begriff d. Gesellschaft LXIII/IV. LVIII. XV. D. Socialismus u. Communismus 17. 57. System I, 564. 21. II, 9. 16. 30/2.
[2]) D. Begriff d. Gesellschaft XXXIV/VII. D. Socialismus u. Communismus 57. 62/3. 71.
[3]) D. Socialismus u. Communismus 32. 58. 61/2. 64. 67/9.
[4]) D. Begriff d. Gesellschaft XXXVIII. D. Socialismus u. Communismus 63/4. 68. 70.

19.

[1]) D. Begriff d. Gesellschaft XXX/I. LXIII. D. Socialismus u. Communismus 57. System II, 33. 51.
[2]) System II, 25. 52. 56. D. Begriff d. Gesellschaft XXXII/III. XXXVIII.
[3]) D. Begriff d. Gesellschaft XXXIX. XLIII/IV. D, Socialismus u. Communismus 58.
[4]) D. Begriff d. Gesellschaft XLV/L.
[5]) D. Begriff d. Gesellschaft LI/IV. System II, 25. 71.
[6]) D. Begriff d. Gesellschaft LIV/LX.
[7]) ebenda LXIV/VIII, LXX/II.
[8]) a. a. O. LXXIII/IV.
[9]) a. a. O. LXXXIX/XCIV.
[10]) D. Socialismus u. Communismus 32. 59. 60.
[11]) D. Begriff d. Gesellschaft XCIV/VII.
[12]) D. Begriff d. Gesellschaft XCIX/CI. CXIII/VI. D. Socialismus u. Communismus 71.
[13]) D. Socialismus u. Communismus 60/1. D. Begriff d. Gesellschaft CXIX/XXI. System II, 57/8.
[14]) D. Begriff d. Gesellschaft CXXI/IV.
[15]) Carl Menger, Lorenz von Stein. Jahrb. f. Nationalökon. u. Statistik. Hg. v. Conrad u. a. 3. Folge 1. Bd. 2. H. S. 197. Jena 1891.

20.

[1]) System II, 253.

III. Teil.

1.

[1]) Wenn im folgenden von Marx und Engels wie von einer einheitlichen Persönlichkeit gesprochen wird, so übersieht diese Vereinfachung nicht die Selbständigkeit im Denken Engels'. Solange aber eine kritische Ausgabe der Werke von Marx und Engels fehlt, ist es nicht möglich, das geistige Besitztum des einen reinlich von dem des anderen zu scheiden. Die Fehler, die durch diese Vereinfachung entstehen, werden in vorliegender Abhandlung voraussichtlich klein sein, weil die Grundanschauungen beider Denker über die Gesellschaft auch bei einer kritischen Sondierung sich als die gleichen erweisen werden. Wie Engels' selbstlose, edle Bescheidenheit den selbständigen Anteil einschätzte, besagt die Anm. auf S. 43 der Schrift über Feuerbach. Daß Engels mit Marx nicht auf einer Stufe steht, kann nicht angezweifelt werden. Es fehlte Engels die ungewöhnliche schöpferische synthetische Denkkraft Marxens, selbst sein philosophisches Nach-Denken glitt bedenklich unter die Stufe erkenntniskritischer Haltung herab. Verwiesen sei in diesem Zusammenhange auf das grundlegende Werk von Gustav Mayer, Fr. Engels in seiner Frühzeit. 1. Bd. Berlin 1920.

2.

[1]) Aus d. literar. Nachlaß. Hg. v. Mehring I, 67.
[2]) Marx, Zur Kritik d. polit. Ökonomie. XIII. G. Mayer, Fr. Engels in seiner Frühzeit I, 234/261.
[3]) Engels, Ludwig Feuerbach VI.
[4]) Marx, Das Kapital I, 822.
[5]) Engels, D. Entwicklung d. Socialismus von d. Utopie z. Wissensch. 4/5.
[6]) Engels, L. Feuerbach 8.

3.

[1]) Engels, L. Feuerbach 72.

7.

[1]) Marx, Das Kapital. I, 2, 17. 163/4.
[2]) a. a. O. 166.
[3]) a. a. O. 342. 593/7. 602.
[4]) Marx, Zur Kritik d. polit. Ökon. S. 4. 5. Marx, Das Elend d. Philos. 25. Marx, D. Kapital I, 2, 550.
[5]) Engels, E. Dührings Umwälzung d. Wissensch. 3. A. S. 289. Marx, D. Elend d. Philos. 4. A. S. 111. 122. 124. Marx, D. Kapital I, 2, 85. 345. 348. 372. 379. 383. 351/2. 360. 363. 402. Engels, D. Lage d. arbeit. Klasse in England. 2. A. S. 11.
[6]) Marx, D. Elend d. Philos. 4. A. S. 112. 118. 120. 123. 125. 129 Marx, D. Kapital I, 2, 368/9. 474/5.
[7]) Engels, D. Ursprung d. Familie 6. A. S. 182. Marx, D. Elend d. Philos. [4] 114. 126/9. Engels, Dührings Umwälzung. [3] 314/5. 317. 319/20. 295. 294. [4] Marx, D. Kapital I, 2, 373/5. 377. 349/51. 442. 444/6. 454. 457. 411. 419. 427. Engels, Die Lage d. arbeitenden Klasse. [2] 18 u. a.

8.

[1]) Marx, D. Kapital II. [3] 486. III, I, [2] 148, 297.

[2]) a. a. O. I [2] 128. 155. 674. 744/6. 750. 789/91. 775. 781 II [3] 317. III, I [2] 317. 311. III, II, [2] 132. 136.

[3]) a. a. O. I [2] 4. 14. 22/3. 47/9. 51/2. 68. 72. 128. Marx, Kritik d. polit. Ökon. 3. 18/9. 21. 32. 120/1. 162.

[4]) Marx, D. Kapital I [2] 129, 133. 183. 186. 199. 205/7. 224. 321/2. 554.

[5]) a. a. O. 323. 592. 603. 605/6. 614. 616/7. 633. 646. 649/51. 686.

[6]) Marx, D. Kapital II [3] 3 33. 37. 49. 57/8. 74. 95/6. 123. 126. 137. 139. 270. III, I [2] 251. 263/4. 277/8. 306.

[7]) a. a. O. III, I [2] 17. 22. 24. 44. 193. 197. 203. 241.

[8]) a. a. O. III, I [2] 323. 343. 349. 360. 365. 377/9.

[9]) a. a. O. III, II [2] 8. 40. 46. 84. 132. 137. 140. 146.

[10]) a. a. O. III, II [2] 157. 159. 177/8. 186. 212/3. Marx, D. Elend d. Philos. [4] 144/8. 153.

[11]) Marx, D. Kapital I [2] 607. 686. 793. III, I [2] 223. 231/2. 240. 242. 245. 428. III, II [2] 21. 353.

[12]) a. a. O. I [2] 650. II [3] 327. III, I [2] 175. 177/8.

[13]) a. a. O. I [2] 572. II [3] 386. III, I [2] 51. 249. 273. III, II [2] 157. Marx, Z. Kritik d. polit. Ökon, IX. Engels, D. Lage d. arbeit. Klasse [2] 328.

[14]) Marx, D. Kapital III, II [2] 156/7. 259. 347/8. Marx, D. Elend d. Philos. 4. A. 147.

[15]) ebenda 81. Marx, D. Kapital I [2] 608. III, I [2] 61/72. III, II [2] 349. 357. 363. 365/6. Marx u. Engels, D. Kommunistische Manifest 15.

[16]) Aus d. literar. Nachlaß Hg. v. Mehring II, 80.

9.

[1]) Marx, D. Kapital I [2] 638 Anm. Marx, D. Elend d. Philos. [4] 106/7. Aus d. literar. Nachlaß II, 432.

[2]) Marx, D. Kapital I [2] 638. 640. 643. 652. 654/6. 662. 669/70. 672. 768. Marx u. Engels, D. Kommunistische Manifest 12. Engels, D. Lage d. arbeit. Klasse [2] 11. 27/8. 156.

[3]) Marx, D. Kapital I [2] 527. 701/2. 737.

[4]) Marx, D. Kapital I [2] 237. 266. 686. 690. Marx, D. Elend d. Philos, [4] 170. Engels, D. Lage d. arbeit. Klasse. Marx u. Engels, D. Kommunistische Manifest 17.

[5]) ebenda 11/13. Marx, D. Elend d. Philos. [4] 164. Engels, D. Lage d. arbeit. Klasse [2] 7. 310. Aus d. liter. Nachlaß II, 406. 470. Engels, Dührings Umwälzung 294. 305/6.

[6]) ebenda 306. 276. Aus d. literar. Nachlaß II, 55. Marx u. Engels, D. Kommunist. Manifest 21. 23/5. 13. Marx, D. Elend d. Philos. 161. Engels, D. Lage d. arbeit. Klasse 259. 271.

[7]) Aus d. literar. Nachlaß II, 132/3. 432. I, 287. Engels, Dührings Umwälzung 103/4.

10.

[1]) Engels, D. Lage d. arbeit. Klasse 353. Aus d. literar. Nachlaß II, 58. 389. 400. 405. Kommunist. Manifest 6. 14/5. Engels, Dührings Umwälzung 205.

[2]) Troeltsch erklärt dieses Schweigen aus der Unableitbarkeit der Zukunftsideologie, die ohne Kontinuität aus dem Alten nur durch absolute Revolution hervorgeht. Sie kann grundsätzlich nicht aus den geschichtlichen Wert- und Sinnbildungen hergeleitet werden, da diese als Spiegelungen von Klasseninteressen nur Scheinwerte sind. Tr. stellt sich dabei auf den Standpunkt der Marxischen Dialektik und läßt den naiven Aprioriismus außer acht, wodurch er Marx nicht gerecht wird. Gesammelte Schriften III, I, 149.

11.

[1]) Troeltsch spricht von einem Vexierproblem des Marxismus. Der Gegensatz zu Hegel ist freilich mit Rücksicht auf den Idealstaat nur ein relativer. Ges. Schriften III, I, 265.

[2]) Aus d. literar. Nachlaß I, 232.

[3]) a. a. O. I, 237. 264/5. 422/4. II, 402. Engels, Dührings Umwälzung 112/3.

[4]) Troeltsch spricht vom marxistischen Wertsystem aus subjektivem Glauben und Enthusiasmus. Ges. Schriften III, I, 149.

[5]) Troeltsch erklärt in demselben Sinne: „Das marxistische Wertsystem ist schlechterdings nicht aus Gesetzen der Geschichte abgeleitet. Die Klassenkämpfe können auch durch kein Wunder des dialektischen Umschlags in die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit übergehen. Ges. Schriften III, I, 149.

12.

[1]) Engels, L. Feuerbach 35. 40. Engels, Dührings Umwälzung 89. 90.

13.

[1]) Engels, L. Feuerbach 59/61. Marx, D. Kapital I[2] 303/4. 307. 506.
[2]) Marx, D. Kapital III, II[2] 154/5 Anm. 309. I[2] 608. Marx, D. Elend d. Philos. 140. Kommun. Manifest 16. Engels, D. Ursprung d. Familie 112/3. 173. Aus d. literar. Nachlaß II, 127.
[3]) Marx, D. Kapital I[2] 515. Engels, D. Ursprung d. Familie VIII, 52.
[4]) Aus d. literar. Nachlaß I, 286/7. 269/71.
[5]) a. a. O. I, 286/9. 291. Hegel, Rechtsphilos. 170.
[6]) Engels, D. Lage d. arbeit. Klasse 145.

14.

[1]) Marx, D. Kapital I[2] 5/6. 53. Marx, D. Elend d. Philos. 24. 90/1. 105/6. Engels, Dührings Umwälzung 150. 153/4.
[2]) Marx, D. Elend. d. Philos. 91. 44. 121/2. 135. 185. Marx, D. Kapital I[2] 115. 506. III, I[2] 425/6. III, II[2] 353. Engels, Dührings Umwälzung 153. Engels, D. Lage d. arbeit. Klasse 98/9. Aus d. literar. Nachlaß I, 437/8. 447.
[3]) Engels, Dührings Umwälzung 154. 162. Marx, D. Kapital III, II,[2] 200.
[4]) Engels, Dührings Umwälzung 83. Engels, Feuerbach 61/2.
[5]) Engels, Dührings Umwälzung 342/4. Engels, Feuerbach 63. 66. 72. Marx, D. Kapital I[2] 56/7. 49.
[6]) Aus d. literar. Nachlaß I, 52. 260. 448. Marx, D. Kapital III, I[2] 285.
[7]) Kommunist. Manifest 12. 16. 18. Engels, D. Ursprung d. Familie 186.

15.

[1]) Engels, D. Lage d. arbeit. Klasse 37. Engels, D. Ursprung d. Familie 186. Aus d. literar. Nachlaß I, 428/31. Manifest 7. Marx, D. Elend d. Philos. 135.
[2]) Aus d. literar. Nachlaß I, 417/9. Manifest 20.
[3]) Engels, D. Lage d. arbeit. Klasse 37. Marx, D. Kapital I[2] 334.
[4]) Marx, D. Elend d. Philos. 36/7. 164. Manifest 5. Engels, D. Ursprung d. Familie 187/8. Marx, D. Kapital I[2] 515. 614. II[3] 13. Marx, D. Elend d. Philos. 164. Engels, Dührings Umwälzung 304/6.
[5]) Marx, D. Kapital I[2] 7. III, II[2] 420/1. Engels, L. Feuerbach 4.
[6]) Marx, D. Kapital III, II[2] 355.
[7]) a. a. O. III, II[2] 353. 421. Engels, L. Feuerbach 57. H. Sultan nähert sich vom nationalökonomischen Standpunkt aus dem Gesellschaftsbegriff von Marx und Engels und unterscheidet drei oder vier angeblich vollkommen verschiedene Bedeutungen. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Grundbedeutung das wirtschaftliche Funktionsverhältnis der Menschen ins Auge faßt. Grundsätzlich ist über solche Bemühungen zu sagen: Schuldefinitionen füllen sich erst durch umfassende Betrachtungen mit einem nicht mißzuverstehenden Inhalt.

16.

[1]) Aus d. literar. Nachlaß I, 265/7. 321. 407/8. 51. 341/2. 391.
[2]) Engels, D. Ursprung d. Familie 177/8. 181. Aus d. literar. Nachlaß I, 180. 265. 367/8. 410/1. 415. 420. 422. III, 68. 118. Engels, L. Feuerbach 58. 60.
[3]) Engels, D. Ursprung d. Familie 182. Engels, Dührings Umwälzung 300/3. 299 Anm. Engels, L. Feuerbach 57/8. Manifest 17/9.
[4]) Engels, L. Feuerbach 7.

17.

[1]) Engels, L. Feuerbach 72.
[2]) Aus d. literar. Nachlaß I, 369. 487. 279.
[3]) Engels, Dührings Umwälzung 5. 9. 144. 146. XIV. Engels, D. Entwicklung d. Sozialismus 4.
[4]) Marx, D. Elend d. Philos. 107. 176. Marx, D. Kapital I[2] 58 Anm. II[4] Vorwort. Marx, Kritik d. polit. Ökonomie 44. Aus d. literar. Nachlaß IV 30/1. II, 408.
[5]) Engels, Dührings Umwälzung 9. 10. 30. XV. Engels, Feuerbach 44. Marx, D. Kapital I[2] 821. Aus d. literar. Nachlaß II, 304/5.
[6]) Engels, Dührings Umwälzung 4.
[7]) a. a. O. 9. 22. Engels, Feuerbach 5. 18. 20. 43/6. Marx, D. Kapital I[2] 821.
[8]) Engels, D. Ursprung d. Familie XIV. Engels, Feuerbach 18. Marx, D. Kapital III, II[2] 352.
[9]) Engels, D. Ursprung d. Familie 184. Engels, Dührings Umwälzung 12. 135. 292. Marx, Kritik d. prakt. Ökonomie XI.

[10]) Engels, Dührings Umwälzung 12. 286. Marx, Kritik d. prakt. Ökonomie XI. XII. Engels, Feuerbach 71. Marx, D. 18. Brumaire 34.

[11]) Engels, D. Ursprung d. Familie VIII. Engels, Dührings Umwälzung 1. 10. 11. Engels, Feuerbach 50/1. 55. 68. Engels, D. Entwicklung d. Sozialismus 4/5.

[12]) Engels, Dührings Umwälzung XV/VI. 9. 21. 80. 121. 12. Engels, Feuerbach 46.

[13]) Engels, Feuerbach 3. 4. 5. 6. 7. Marx, D. Kapital I[2] 822. Engels, Dührings Umwälzung 193.

[14]) Engels, Dührings Umwälzung 300/1. Marx, D. Kapital I[2] 386 Anm. 512/3. 527.

[15]) Engels, Dührings Umwälzung 141. 10. Engels, Feuerbach 22/4. 69. 70. 72. Aus dem literar. Nachlaß II, 231/40.

[16]) Alle Untersuchungen über Marx, die zugleich sein Verhältnis zu Hegel bestimmen wollen, richten ihr Hauptaugenmerk auf die Dialektik beider. Troeltsch, der der marxistischen Dialektik gerecht werden will durch die Trennung der geschichtstheoretischen, geschichtslogischen Beurteilung von der philosophischen, nennt vier Abweichungen von Hegels Dialektik: 1. Die dialektisch-realistische Kontemplation ist verkoppelt mit einem revolutionären Naturrecht. 2. Die Dialektik ist entgeistet und naturalisiert. 3. Die Dialektik ist ökonomisiert. 4. Die dialektischen Gegensätze formal-logischer Bestimmtheiten sind in reale Klassengegensätze verwandelt. In tiefgründigen Erläuterungen beleuchtet Troeltsch diese vier Punkte. Gesammelte Schriften III, I, 314/60.

Marck (Hegelianismus und Marxismus) zerfasert in kritizistischem Geiste die Marxische Dialektik und entblößt sie als eine pseudodialektische Bewegung pseudodialektischer Widersprüche und als Rousseauische Geschichtsbetrachtung ethisch-zivilisations-pessimistisch geschauter Widersprüche.

[17]) Marx, D. Kapital II[8] 65. Engels, Dührings Umwälzung 274/5.

[18]) Engels, Feuerbach 68.

[19]) Engels, D. Ursprung d. Familie 68.

[20]) Engels, Feuerbach 27/8.

18.

[1]) Troeltsch weist darauf hin, daß der Begriff des „Konkreten" der Marxischen Historie die zentrale Bedeutung des Individuellen einigermaßen zu erhalten imstande war. Die Wirtschaftsstufen sind konkret-individuelle, historisch-einmalige Gebilde. Gesammelte Schriften III, I, 340.

[2]) Troeltsch weist nach, daß Hegels Empirisierung des Logischen und Logisierung des Empirischen das Versagen bei dem Problem der Zukunftsgestaltung verschuldet. Aber zu diesen logischen Schranken kam doch noch hinzu ein empirisches Nicht-Wissen. Im übrigen war die Zukunftsschau von Marx und Engels auch recht nebelhaft und begrenzt, wo sie an das kommunistische Reich sich herantastet. Gesammelte Schriften III, I, 132. 254.

[3]) Aus. d. literar. Nachlaß 180.

IV. Teil.

2.

[1]) G. Mayer, F. Lassalle I, 30. 37. Lassalle, D. System d. erworb. Rechte[2] I, XI. Lassalle, Gesamtw. hg. v. Blum III, 265. 253. X, 346. 305. 309. 331. I, 191. Die neueste Ausgabe der Werke Lassalles war mir leider nicht erreichbar.

3.

[1]) Lassalle, Werke VI, XXIV.

4.

[1]) G. Mayer, Lassalle I, 114/36. 174/6. Lassalle, Werke X, 292. 251/3. 260. 263/7. 304. 306/7. 290.

5.

[1]) Lassalle, Werke I, 156. 162. 252/3. X. 266/7. 289.

[2]) a. a. O. X, 290. I, 119.

6.

[1]) Lassalle, D. Hegel'sche u. d. Rosenkranzische Logik. Der Gedanke 2. Bd. Berlin 1861. S. 123/50.

7.

[1]) Der Gedanke 2. Bd. S. 123/50.

[2]) Lassalle, Werke I, 193. Mayer, Lassalle I, 123.

[3]) H. Oncken, Lassalle 233/4. 125. Lassalle, Werke I. 170.

[4]) Oncken, Lassalle 122/3. Lassalle, Werke I, 298.
[5]) Lassalle, D. System d. erworbenen Rechte I, 48. 223 Anm. Mayer, Lassalle I, 121. 176. 217.
[6]) Mayer, Lassalle I, 135.
[7]) a. a. O. I, 134/5.

8.

[1]) Lassalle, Werke I, 166. 168/9. 171. III, 142.
[2]) a. a. O. I, 15. 21. 16/7. 23. II, 109.
[3]) a. a. O. I, 36. II, 109.
[4]) Lassalle, D. System d. erworb. Rechte I, 217/8 Anm. 221/2 Anm.
[5]) Lassalle, Werke I, 192/4. 187/8. 198. II, 127.
[6]) a. a. O. I, 158. 160/1. 163. 178. 180. Mayer, Lassalle I, 131. 180. 216.

9.

[1]) Lassalle, D. System d. erworb. Rechte I, VII.
[2]) a. a. O. I, X. XIV/VI.
[3]) a. a. O. I, XVI/VII.
[4]) a. a. O. I, 50/1. 60 Anm. 60/1.
[5]) a. a. O. I, 180. 375.
[6]) Lassalle, Werke III, 404.
[7]) Oncken, Lassalle 166. Lassalle, D. System d. erworb. Rechte I, 217/8 Anm. Mayer, Lassalle I, 220.

10.

[1]) Mayer, Lassalle I, 174.

11.

[1]) Mayer, Lassalle, I, 174.
[2]) Lassalle, Werke X, 247. 284. 306. 315. 323/4. 333. 337. 351. 360/1. 366/7. I. 94. 133. III, 274/5.
[3]) a. a. O. I, 195/7. 484.
[4]) a. a. O. II, 100.
[5]) a. a. O. III, 401. I, 36/7. 51. 62. 68. 100. 107/16. 119. X, 288. Der Gedanke II, 142.

V. Teil.

[1]) Dilthey, Gesammelte Schriften I, 422.
[2]) Driesch, Wirklichkeitslehre [1] 247.

Literatur.

I.

Hegel, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hg. von G. Lasson. Leipzig 1911.

— Phänomenologie des Geistes. Hg. von G. Lasson. Leipzig 1911.

— Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Hg. von G. Lasson. Leipzig 1913.

— Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hg. von G. Lasson. Leipzig 1911.

— Werke, vollständige Ausgabe. Hg. von Freunden Hegels. Berlin 1832/45.

— Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hg. von F. Brunstäd. Leipzig 1907.

Dilthey, W.: Die Jugendgeschichte Hegels. Abhandlungen der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1905.

Rosenkranz, K.: G. W. F. Hegels Leben. Berlin 1844.

Rosenzweig, F.: Hegel und der Staat. München und Berlin 1920. 2 Bde.

Haym, R.: Hegel und seine Zeit. Berlin 1857.

Fischer, K.: Geschichte der neueren Philosophie. VIII. Bd. I. u. II. Teil. Heidelberg 1901.

Mayer-Moreau, K.: Hegels Sozialphilosophie. Tübingen 1910.

Trescher, H.: Montesquieus Einfluß auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels. Leipzig 1918.

Brie, S.: Der Volksgeist bei Hegel. Berlin und Leipzig 1909.

Bülow, F.: Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie. Leipzig 1920.

Metzger, W.: Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg 1917.

Leese, K.: Die Geschichtsphilosophie Hegels. Berlin 1922.

II.

Stein, Lorenz: Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahre 1830. 2. A. Leipzig 1855.

— Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs. 1. Bd. Der Begriff der Gesellschaft und der Bewegungen in der Gesellschaft Frankreichs seit der Revolution. 2. A. Leipzig 1848.

— System der Staatswissenschaft. 2. Bd.: Die Gesellschaftslehre. 1. Abt.: Der Begriff der Gesellschaft und die Lehre von den Gesellschaftsklassen. Stuttgart und Augsburg 1856.
— System der Staatswissenschaft. 1. Bd.: System der Statistik, der Populationistik und der Volkswirtschaftslehre. Stuttgart und Tübingen 1852.
— (anonym, gez. L. S.): Blicke auf den Sozialismus und Kommunismus in Deutschland und ihre Zukunft. Deutsche Vierteljahrsschrift. 2. Heft. S. 1—61. Stuttgart und Tübingen 1844.
Grünfeld, E.: Lorenz v. Stein und die Gesellschaftslehre. Jena 1910.
Menger, C.: Lorenz v. Stein. Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik. Hg. von Conrad u. a. 3. Folge. 1. Bd. 2. H. S. 193—209. Jena 1891.
v. Juama-Sternegg: Lorenz v. Stein. Allgemeine deutsche Biographie. 35. Bd. S. 661—666. 1893.

III.

Marx, K.: Das Kapital. Hamburg 1872. 1. Bd. 2. A. Hamburg 1867. 1. Bd. 1. A. Hamburg 1903. 2. Bd. 3. A. Hg. von F. Engels. Hamburg 1904. 3. Bd. 1. und 2. Teil. 2. A. Hg. von F. Engels. Stuttgart 1914. 1. Bd. Hg. von K. Kautsky.
— Zur Kritik der politischen Oekonomie. Hg. von K. Kautsky. Stuttgart 1897. (1. A. 1859.)
— Das Elend der Philosophie. Hg. von F. Engels. Stuttgart 1907. 4. A. (1. A. 1847.)
— Der achtzehnte Brumaire. Stuttgart 1914.
— u. Fr. Engels: Das Kommunistische Manifest. Neue A. Leipzig 1872. (1. A. 1848.)
Engels, F.: Die Lage der arbeitenden Klasse in England. 2. A. Leipzig 1848.
— Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. 6. A. Stuttgart 1894. (1. A. 1884.)
— Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 3. A. Stuttgart 1894. (1. A. 1878.)
— Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. 4. A. Berlin 1891.
— Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Revidierter Sonderabdruck aus der „Neuen Zeit". Mit Anhang: K. Marx, Ueber Feuerbach vom Jahre 1845. Stuttgart 1888. (In der „Neuen Zeit" 1886.)
— Aus dem literarischen Nachlaß von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle. Hg. von F. Mehring. 1.—3. Bd.: Gesammelte Schriften von Marx und Engels. 4. Bd.: Briefe von F. Lassalle an K. Marx und F. Engels. Stuttgart 1902.
Feuerbach, L.: Sämtliche Werke. Bd. 1 und 2. Leipzig 1846. Bd. 7. 3. A. Leipzig 1849. Bd. 8. Leipzig 1851. Bd. 10. Leipzig 1866.
Smith, A.: Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Nationalreichtums. Uebersetzt von Chr. Garve. 4 Bde. Breslau 1794/6.
Ricardo, D.: Grundsätze der Volkswirtschaft und Besteuerung. Uebertragen v. O. Thiele. Hg. von H. Waentig. Jena 1905.
Say, J. B.: Ausführliche Darstellung der Nationalökonomie. Hg. von Morstadt. 3 Bde. Heidelberg 1830.

Ferguson, A.: Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Hg. von Dorn. Jena 1904.
Turgot, J.: Betrachtungen über die Bildung und die Verteilung des Reichtums. Hg. von Dorn. Jena 1903.
Plenge, J.: Marx und Hegel. Tübingen 1911.
Hammacher, E.: Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. Leipzig 1909.
Koigen, D.: Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Bern 1901.
Wenckstern, A. v.: Marx. Leipzig 1896.
Marck, S.: Hegelianismus und Marxismus. Berlin 1922.
Helander, Sven: Marx und Hegel. Jena 1922.
Lenz, F.: Staat und Marxismus. Stuttgart 1922.
Sultan, H.: Gesellschaft und Staat bei K. Marx und F. Engels. Jena 1922.
Petry, F.: Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie. Jena 1915.
Masaryk, G.: Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Wien 1899.
Cunow, H.: Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. 2 Bde. Berlin 1923.
Adler, M.: Marxistische Probleme. Stuttgart 1913.
Mayer, G.: F. Engels. 1. Bd. Berlin 1920.
Tugan-Baranowsky, M.: Theoretische Grundlagen des Marxismus. Leipzig 1905.
Hasbach, W.: Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von F. Quesnay und A. Smith begründeten politischen Oekonomie. Leipzig 1890.
— Untersuchungen über A. Smith. Leipzig 1891.
— Diehls Erläuterungen zu Ricardos Grundgesetzen. Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft. Hg. von G. Schmoller. 30. Jahrgang. Leipzig 1906.
Zeyß, R.: A. Smith und der Eigennutz. Tübingen 1889.
Held, A.: Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands. Hg. von G. F. Knapp. Leipzig 1881.
Diehl, K.: D. Ricardos Grundgesetze der Volkswirtschaft und Besteuerung. 2. A. Leipzig 1905.
Muckle, F.: Henri de Saint Simon. Jena 1908.
Simon, H.: Robert Owen. Jena 1905.

IV.

Lassalle, F.: Das System der erworbenen Rechte. 2. A. Hg. von L. Bucher. Leipzig 1880. 2 Bde. (1. A. 1861.)
— Gesamtwerke. Hg. von E. Blum u. a. 10 Bde. Leipzig.
— Reden und Schriften. Neue Gesamtausgabe. Hg. von E. Bernstein. 3 Bde. Berlin 1892.
— Die Hegelsche und die Rosenkranzische Logik und die Grundlage der Hegelschen Geschichtsphilosophie im Hegelschen System. (Vortrag vom 29. 1. 1859.) Der Gedanke. 2. Bd. Berlin 1861.

Mayer, G.: F. Lassalle. 1. Bd. Berlin 1921.
Oncken, H.: Lassalle. Stuttgart 1904.
Herkner, H.: Ueber Engels und Lassalle. Preußische Jahrbücher. Bd. 181. H. 1. Jahrgang 1920.

Lask, E.: Rechtsphilosophie. Heidelberg 1905. — (Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Hg. von W. Windelband. II. Bd.)
Stammler, R.: Wirtschaft und Recht. 2. A. Leipzig 1906.
— Die Lehre von dem richtigen Rechte. Berlin 1902.
Wundt, W.: Das Recht. Leipzig 1918.
Lasson, A.: System der Rechtsphilosophie. Berlin 1882.
Bluntschli, J. C.: Geschichte des Allgemeinen Staatsrechts und der Politik. München 1864.
Stein, Ludwig: Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. A. Stuttgart 1903.
— Die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem. „Deutsche Rundschau". 25. Jahrgang. 4. H. 1899.
Dilthey, W.: Beiträge zum Studium der Individualität. Sitzungsberichte der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1896.
— Gesammelte Schriften. 1. Bd. Leipzig 1922.
Schmidt, F. J.: Zur Wiedergeburt des Idealismus. Leipzig 1908.
Oppenheim, H. B.: Philosophie des Rechts und der Gesellschaft. Stuttgart 1850.
Stahl, F. J.: Geschichte der Rechtsphilosophie. 2. A. Heidelberg 1847.
Vierkandt, A.: Gesellschaftslehre. Stuttgart 1923.
Tönnies, F.: Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig 1887.
Brandenburg, E.: Die materialistische Geschichtsauffassung. Leipzig 1920.
Sybel, H. v.: Die Lehren des heutigen Sozialismus und Kommunismus. Bonn 1872.
Spann, O.: Gesellschaftslehre. Leipzig 1923.
— Wirtschaft und Gesellschaft. Dresden 1907.
Litt, Th.: Individuum und Gemeinschaft. Leipzig 1919.
Simmel, G.: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 3. A. Leipzig 1907.
— Philosophie des Geldes. 2. A. Leipzig 1907.
Troeltsch, E.: Gesammelte Schriften. 3. Bd. 1. Hälfte. Tübingen 1922.
Rothacker, E.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen 1920.
Driesch, H.: Wirklichkeitslehre. 1. A. Leipzig 1917.
Földes, Béla: Die Hauptströmungen der sozialistischen Gedankenwelt. Berlin 1923.
Brunstäd, Fr.: Deutschland und der Sozialismus. 1924.

Date Due

APR 30 '71

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00711 4121

Vogel, Paul
Hegels
Gesellschaftsvegriff

QJ 70
H361
XV

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall